

Entre el ser y el poder
Una apuesta por el querer vivir
Santiago López Petit
BLACK WITH RED HIGHLIGHTS
traficantes de sueños
mapas



Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una donación
(si estás fuera de España a través de PayPal),
suscribirte a la editorial
o escribirnos un mail

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas 26

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

1ª edición: 1994
2ª edición: Octubre de 2009 [**1000 ejemplares]**
Título:
Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños
taller@traficantes.net
Edición:
Traficantes de Sueños
C/ Embajadores 35, local 6
28012 Madrid. Tlf: 915320928
e-mail:editorial@traficantes.net
Impresión:
Queimada Gráficas.
C/ Salitre, 15 28012, Madrid
Tlf: 915305211
ISBN 13: 978-84-96453-34-0
Depósito legal: M-28159-2009

Entre el ser y el poder

Una apuesta por el querer vivir

Santiago López-Petit

traficantes de sueños
mapas

Wem sonst als dir
HÖLDERLIN

Índice

Prólogo
a la segunda edición

Este libro ha sido la caja de herramientas con la que he intentado pensar la realidad. Publicado hace quince años, tengo sin embargo, la impresión de no haber salido del área de problemas que define. Cuando mi amigo Pepe Rovira, protagonista de la película, *El taxista ful,* en una rueda de prensa celebrada en el Festival de San Sebastián, fue interrogado acerca de cómo se había preparado para representar su personaje, respondió: «Me he preparado durante toda la vida». Con este libro a mí me sucede algo parecido. Publicado a mitad de mi vida, en él confluyen todo lo que he vivido, pensado, deseado… Pero no se trata sólo de experiencias personales. La experiencia de la derrota es absolutamente central y esa experiencia es colectiva. Cuando aparece el libro la Transición postfranquista ya ha culminado plenamente, con lo que poco a poco se han cerrado las posibilidades de profundizar la democracia. Se ha impuesto el consenso como la nueva forma de censura. Ante este final de trayecto, las reacciones son diversas y van desde las posturas cínicas que reniegan del pasado al refugio en la drogas, pasando sobre todo por un desencanto generalizado. En este sentido, *Entre el ser y el poder* se propone explicar antes que nada qué ha pasado, o más exactamente, qué nos ha pasado. El análisis por esa razón será máximamente concreto y encarará el paso de la sociedad-fábrica a la metrópoli como acceso a un nuevo escenario. Un nuevo escenario en el que lo posible se ha agotado, lo social excede a la clase obrera, se extiende el nihilismo… En esta labor el operaísmo italiano constituirá un buen instrumento analítico aunque sólo como punto de partida.

Pero esa voluntad de entender qué ha pasado se desplegará en el interior de una discusión con la metafísica y su historia, y será justamente esa inscripción la que conferirá al libro un cierto carácter intempestivo.

La cuestión central abordada viene indicada por el subtítulo «una apuesta por el querer vivir». Se trata de pensar, y también de alguna manera, salvar el querer vivir en su radical irreductibilidad. En el fondo ese intento no es más que una reformulación de los presupuestos de la autonomía obrera, un intento de renovar el pensamiento de la autonomía cuando la clase trabajadora ha sido desarticulada en tanto que sujeto político. Por eso el acercamiento al querer vivir será tanto sociológico como ontológico. La dimensión sociológica nos descubrirá que lo común a las diferentes figuras en las que estalla «lo social» es, precisamente, el querer vivir. La dimensión ontológica, por su parte, nos dirá que el querer vivir es la diferencia que existe entre el ser y el poder. Una diferencia que la historia de la metafísica borra, y que únicamente de tanto en tanto se presencializa. El objetivo será rescatar esta diferencia, hacer que pueda expresarse. Para ello será fundamental la apuesta prevaricante, una apuesta que es loca y que, a la vez, estafa la propia esencia de toda apuesta: la esperanza. Su formulación más completa será «resistir sin esperar nada». La apuesta prevaricante es el punto de llegada, donde la derrota nos aboca. Ahora bien, la apuesta prevaricante es también un punto de partida, y todo el texto se esforzará en mostrarlo. La apuesta prevaricante organiza el libro ya que al ponernos frente a la constelación de ser-poder-nada, nos va a permitir su despliegue tanto ahistórico como histórico. En verdad la apuesta prevaricante, ese resistir sin esperar nada, constituye el proceso de subjetivación que atraviesa el libro. En otras palabras, si estudiamos la relación entre el ser y el poder no es como un problema intelectual, sino para arrancar el querer vivir, y poder apostar por él. Para construir una subjetividad que se resiste, una subjetividad en la que viven juntos radicalización del nihilismo y afirmación del querer vivir.

Junto a la cuestión del querer vivir aparecen tres problemáticas cruciales que volverán una y otra vez en todos mis libros. En primer lugar, el problema del comienzo del pensar.

Es sabido que este problema se plantea con fuerza a todo discurso que se quiere radical, es decir, que somete a crítica sus propios fundamentos. Hay por lo menos tres modos de plantear el problema del comienzo: la solución clásica que pone el Absoluto fuera, la solución hegeliana que integra el Absoluto en el discurso en tanto que resultado y la solución hermenéutica que expulsa el Absoluto al relativizarlo. Pero ¿por qué aparece el problema del comienzo? Porque el ser es siempre ser político, y ese carácter se autorefleja como hiato. El hiato, esa ruptura interna, es la que los tres comienzos tradicionales obvian al neutralizar el ser. La apuesta prevaricante será un intento de asumir la necesidad del hiato reconociéndolo como consubstancial al despliegue teórico. Posteriormente en mi último libro *La movilización global,*[1] el problema del comienzo se resolverá mediante una pasión: el odio libre. En segundo lugar, existe una temática que puede resumirse en la frase «el nihilismo no toca fondo». Con esta tesis se rebate la idea nietzscheana de la inversión del nihilismo por sí mismo. Nietzsche sostiene que al romperse la alianza entre las fuerzas reactivas y la voluntad de nada, ésta se convierte y pasa al lado de la afirmación. Lo negativo es transmutado al cambiar la cualidad de la voluntad de poder, y finalmente sólo subsiste el poder de afirmar. Pues bien, la idea que aquí empieza a dibujarse es que no se produce esa inversión porque el nihilismo jamás llega hasta su propio fondo. Por eso todo el esfuerzo consistirá en pensar el acercamiento entre nihilismo y querer vivir. Este acercamiento será retomado, por ejemplo, en mi libro *Horror vacui* al analizar la frase «No hay nada que hacer», y más adelante mediante el concepto de tierra de nadie. La tierra de nadie —lugar donde querer vivir y nihilismo se abrazan— será un espacio de resistencia y experimentación en el frente abierto contra la vida. En tercer lugar, hay otra cuestión que también jugará en el futuro un papel fundamental. Me refiero a la tesis que afirma que el poder es autocontrol y producción de diferencias. Toda mi reflexión sobre el fascismo postmoderno —que es la otra cara del Estado-guerra— constituye un desarrollo de esta idea. Pero no sólo eso. La propuesta final de encerrar el poder en su tautología de

1 S. López Petit, *La movilización global*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2009.

manera que su deslegitimación sea máxima, anuncia ya una concepción de la política que se basa en el desafío, que pasa de la apuesta por el querer vivir al querer vivir como desafío. Este salto nos pone ante una política que no tiene en cuenta la correlación de fuerzas porque concibe la lucha como enfrentamiento entre mundos.

Entre el ser y el poder rescata, pues, el querer vivir contra la metafísica que lo niega, pero el libro queda finalmente prisionero de la misma metafísica. Con esto queremos decir que permanece deudor de una filosofía del acontecimiento que no es materialista. El «entre» que separa el ser y el poder, esa diferencia que es el querer vivir y que se presencializa, lo hace solamente en algún momento. Usualmente el poder cubre el ser como si de una placa de hielo se tratara, y en ciertos momentos —únicamente en ciertos momentos— cuando el querer vivir se afirma, se funde el hielo y se forman agujeros en los que el ser y el poder se interpenetran. Entonces, somos lo que podemos y podemos lo que somos. Entonces somos capaces de asaltar el cielo. Pero es un momento. La experiencia que hacemos de la autonomía, es decir, que la autonomía de clase se formaliza en autoorganización y que esa autoorganización se burocratiza o es destruida, la derrota en definitiva, está aquí viva. Por eso la apuesta por el querer vivir acaba siendo un estar al acecho del momento que si bien desaparece, insiste. El momento es necesariamente crepuscular. Y, sin embargo, en la misma concepción del momento como suspensión del tiempo, estaba ya la posibilidad de ir más allá de una filosofía idealista del acontecimiento. Eso es lo que he intentado en los años posteriores concibiendo el momento como interrupción de la movilización global, y pasando del tiempo al espacio. La movilización global, que se confunde con nuestro propia vida, reproduce esta realidad obvia que se ha hecho una con el capitalismo. Ante ella no es suficiente estar al acecho de un momento de vida. Lo que hay que hacer es interrumpirla para poder agujerear la realidad que nos encierra. Ciertamente con el desplazamiento del momento a la interrupción se inicia una filosofía más activista. Cuando la movilización global es interrumpida mediante el gesto radical, el tiempo es suspendido y el espacio se hace espaciamiento. En el espaciamiento —en los espacios del anonimato— el querer vivir se hace desafío.

El paso del momento al espaciamiento inaugura, por tanto, un nuevo planteamiento que si bien quizás no sea capaz de separarse de la apuesta prevaricante, tiene mayor confianza en el querer vivir. Porque, en verdad, no sabemos qué puede el querer vivir. No sabemos qué puede salir de la ambivalencia del querer vivir cuando éste se hace desafío.

Prólogo

Con este texto no pretendemos hacer filosofía política ni tampoco colaborar en su restauración. No deseamos redescubrir el «verdadero» sentido de las antiguas categorías (democracia, libertad...) mientras desarrollamos una crítica al totalitarismo. Digámoslo rápidamente y para evitar malentendidos: este escrito se aparta totalmente de este camino hoy tan sospechosamente trillado. Por otro lado, en vano se buscará una opción humanista por el ser frente al poder en tanto que mal remedo del par ser y tener. Nada de esto, en verdad, viene discutido. La filosofía política clásica ha ido dejando lugar a una plétora de puntos de vista: la teoría general de sistemas, la teoría de las catástrofes, etc., bajo los cuales pensar el antagonismo es hacerlo funcional. La crisis de la filosofía política se corresponde con este ocaso de la política, es decir, con una forma de ejercicio del poder en el que priman únicamente consideraciones técnicas de eficacia y de estabilidad. La política se ha velado al convertirse en simple intervención de dominio sobre «lo social» y en espectáculo de la representación. No se trata de revivificar un cadáver de dudosa procedencia. Más bien hay que estar atento para no confundir este mutarse de la política con la desaparición de «lo político», y para no despreciar estas nuevas aportaciones científicas, pues, en tanto que autorreflexión de lo real —por lo menos en cierto grado—, son el ámbito al que estamos abocados si queremos seguir pensando «lo social».

Al tomar en consideración «lo político», la política en su efectividad, planteamos ya el marco en el que desarrollamos nuestra reflexión. Siguiendo una indicación de Foucault apuntada en uno de sus últimos trabajos, podríamos llamarlo ontología de la actualidad. Se trataría de una ontología de nosotros mismos, un preguntarnos por nuestra actualidad y por los modos de vida posibles en ella. Caracterizar desde esta óptica el presente, supone necesariamente hablar de crisis de la razón, de fragmentación, y de pluralidad de lenguajes. Ciertamente lo real en la metrópoli informatizada y postaylorista huye de los intentos de aprehensión de la Razón y se pone a sí mismo como la complejidad pura. Frente a ella se nos ofrecen básicamente dos caminos: su reducción sistémica en una línea autoritaria; o el devaneo posmodernista que afirma cínicamente el «todo vale» en una cultura de la apariencia absolutamente glorificada. Pero el efecto acrítico y disolvente que conllevan ambas posiciones no puede con el núcleo de verdad irreductible que se agazapa en la esquina de cualquier suburbio de una urbe moderna. Miseria y opresión se combinan para dibujar un paisaje que en el Tercer Mundo todavía se hace más angustioso. Este núcleo que no desaparece a pesar de todos los intentos de encubrimiento, lo hemos denominado la relación ser y poder.

El análisis de la actualidad debe girar en torno a ella. Sería un error, sin embargo, situar esta relación exclusivamente en el terreno sociológico, pues el enfoque adoptado al moverse dentro de «lo político» se ve obligado a remontarse también hacia la copertenencia entre filosofía y política, y en este ir a la metafísica, se plantea nuevamente el ser y el poder en su relación. Como consecuencia de este «cruce de perspectivas», dicha relación cobra una entidad distinta y mucho más compleja, convirtiéndose —empleando una terminología que no seguiremos— en hipótesis de trabajo. «Hipótesis» que tiene que permitimos un doble intento mutuamente condicionado:

1. Reinterpretar la Historia de la filosofía.

2. Comprender el mundo actual, o mejor, nuestra situación en él.

En este libro —resultado de una tesis doctoral*— se ha insistido especialmente en el último aspecto, dejando para una posible segunda publicación las implicaciones que una consideración a fondo de la relación ser y poder determinan para la Historia de la filosofía.

Defender esta centralidad de la relación ser y poder —posteriormente ampliada explícitamente con la nada— nos embarca en un proyecto desmesurado y temerario, cuya única excusa para su realización se halla en la voluntad de saber qué ha pasado, o en clave más retórica, qué nos ha pasado. De hecho nos hemos apartado de un desarrollo sistemático y exhaustivo porque superaba nuestras fuerzas; y también por el temor de que se oscureciera lo esencial de la relación ser y poder: que es insoportable. Y lo insoportable significa aquí, tanto lo que nos oprime como lo que nos desborda. Analizar e insistir en esta equivocidad que el «*entre*» unidor expresa, ha constituido nuestro objetivo fundamental. Para ello ha sido necesario apoyamos en una estructura paradójica, y en la medida que los dos planos se interrelacionaban, se ha ido configurando una subjetividad. Su presencia ha adquirido cada vez mayor peso hasta llegar a ocupar todos los resquicios. No nos hemos opuesto a su avance. Porque, en definitiva, quizá era éste el auténtico propósito que no osábamos pronunciar.

Definir y argumentar *una subjetividad* que, habiendo roto con el consenso, es capaz de emprender una larga travesía por lo posible–imposible sin guarecerse ni en lo absurdo ni en lo trágico.

* La tesis fue presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona en 1990. Su director fue M. Cruz Rodríguez. El tribunal estuvo formado por A. Alegre, F. Fernández Buey, F. Martínez Marzoa, M. Morey (que no pudo estar presente), J. Muñoz y Vidal Peña. A todos ellos quisiera expresar mi agradecimiento.

Primera Parte
Aproximación

1. *Aproximaciones a la relación entre ser y poder*

De contemplar exteriormente —y, por tanto, de modo ingenuo— la historia de la ontología, no saldríamos de su inextricabilidad. Veríamos que cada escuela filosófica emplea la misma palabra para referirse al estudio de un ser que, en cambio, es concebido siempre de distinta manera. Nos encontraríamos desde el Ser (originario y fundante) hasta el ser-proceso,[1] pasando por múltiples variaciones. Si por el contrario, intentamos elaborar una historia interna esta confusión inicial se transforma en problema a analizar. En esta tarea se hace ineludible el aprovechamiento del potencial crítico de la tradición emancipatoria entendida en un amplio sentido.

Podríamos situar a Adorno como uno de los autores que con mayor empeño ha denunciado *la ontología como mistificación* en especial alusión a Heidegger.

> La ontología es comprendida tácitamente como disponibilidad para el visto bueno a un orden autónomo, dispensado de justificarse ante la conciencia ... La ontología es apologética en todas sus direcciones, por más que éstas se combatan y excluyan mutuamente como falsas versiones.[2]

No es necesario seguir paso a paso la pormenorizada crítica de la obra heideggeriana en cuyo punto culminante la diferencia ontológica se desvela como un mero «decorado de

---

1 J. Zeleny, *Dialéctica y conocimiento,* Madrid, 1982, p. 85.
2 T.W. Adorno, *Dialéctica negativa,* Madrid, 1975, p. 65.

teatro», para darse cuenta de que negar la ontología no significa, ni mucho menos, salirse de ella. Este ser-devenir histórico que nunca se cierra y que se hace uno con el pensamiento. ¿No es configurado en el interior de una teoría del ser? Adorno puede asegurar que es falsa la necesidad de ontología, y que su crítica no se formula sino desde una no-ontología, lo que sucede es que en la crítica radical a todo pensamiento del ser se abre —a pesar de que se tomen todas las precauciones posibles— un espacio de enfrentamiento político que tiene precisamente el nombre de ontología.

La ontología no es un instrumento ideológico y mistificador. La ontología es un espacio de enfrentamiento, *un espacio político,* y no reconocerlo explícitamente incapacitará a Adorno para extraer todo el alcance de sus propias investigaciones, particularmente en lo que se refiere al carácter tautológico del ser.

En Lukács existe claramente la conciencia de la necesidad de una ontología y, aunque aparentemente su formulación sea la tradicional, la ciencia del ser en tanto que ser realmente existente, dicha formulación es subvertida mediante una toma de posición política.

> El ser es un proceso de Índole histórica. No existe el ser en un sentido estricto; el ser que solemos designar con el nombre de ser cotidiano es una fijación determinada y sumamente relativa de complejos dentro de un proceso histórico.[3]

Afirmación evidentemente marxiana que habría que completar con la tesis principal de *Historia y conciencia de clase:* sólo desde el punto de vista de clase obrero se puede construir una ontología verdadera, ya que autoconocimiento y conocimiento de la sociedad en su globalidad únicamente coinciden en el caso del proletariado. La praxis revolucionaria es una crítica ontológica que interviene en el conjunto de las representaciones del ser. Rasga el velo de la coseidad y muestra la verdad de las relaciones humanas que se ocultan

---

3 H. Holz, L. Kofler, W. Abendroth, *Conversaciones con Lukács,* Madrid, 1971, p. 26.

detrás de la ilusoria objetividad. Aquí el nexo entre política y ontología resulta obvio. La ciencia del ser, más allá de la pura mistificación, se abre como lugar de enfrentamiento. Bien podemos concluir con M. de Diéguez que desde esta óptica: «La filosofía es la política llevada a nivel ontológico».[4]

Más modernamente la autoconciencia de la ontología ha perdido el fundamento hegeliano que aún tenía en Lukács. En *Historia y conciencia de clase* se desplegaba el ser mediante categorías dialécticas, básicamente la relación sujeto/objeto. En cambio, hoy día, muchos autores como Deleuze, Negri, Macherey... no se apoyan ya en Hegel sino en Spinoza. Deleuze, por ejemplo, inventa una configuración de la inmanencia, un lugar intensivo pre-individual del cual arrancan las líneas de fuga, los devenires. La ontología es más caja de herramientas para la experimentación, que una pretendida explicación científica de la realidad.

El planteamiento de Negri, por su parte, sería más clásico. La ontología no se ofrece como juego con efectos de liberación sino como descripción del proceso real de construcción de la potencia colectiva. El ser es una fuerza productiva no sujeta a nada, que se sustrae a las relaciones de producción y se acumula materialmente en el plano físico y colectivamente en el plano político. Si para Deleuze el sujeto es siempre un residuo dejado por el deseo, una forma de dominio, para Negri el sujeto es el lugar de la identidad entre la fuerza productiva del ser y su constitución misma. Una misma raíz spinoziana y dos enfoques diferentes: la ontología como experimentación liberadora o como fenomenología de la praxis constitutiva del sujeto colectivo.

Ciertamente la inocencia del joven Lukács ha desaparecido. El punto de vista proletario, que tenía una superioridad epistemológica, pues era portador de la totalidad, ha sido completamente olvidado. Todo parece indicar que cuando la ontología, de la mano de Spinoza, alcanza una mayor autoconciencia, inmediatamente se borra la fundamentación de su *unilateralidad.* Volviendo a Deleuze y a Negri. ¿Por qué

---

4 M. de Diéguez, *Le mythe rationnel de l'Occident*, París, 1980, p. 93.

escoger el rizoma (sistema acentrado y no jerárquico) en lugar del árbol (sistema centrado y de dominio) en tanto que dos modelos ontológicos contrapuestos? ¿Por qué decidirse por la potencia y no por el poder?

Intentar responder a esta pregunta, o mejor dicho, al hecho de que esta pregunta hoy llegue a plantearse, es uno de los objetivos principales de este trabajo.

Por el momento debemos concluir que la ontología es simultáneamente un espacio político y un discurso especial que contiene enunciados sobre el ser. Sin embargo, no se trata de dos afirmaciones separadas. En la exposición de estas tres etapas y en lo que tienen de común desde su desarrollo último, hemos visto cómo coincidían el dibujarse un espacio político de enfrentamiento y el desarrollo de una concepción ontológica u otra. *Espacio político (teórico)* y *discurso sobre el ser* parecen tener la misma relación que la que existe entre la expresión y lo expresado. ¿Poder y ser mantienen la misma forma de unidad? Es lo que se trata de investigar. Lo que sí está claro —y esta breve historia interna de la ontología lo manifiesta en su problematicidad— es la profunda compenetración que existe entre ambos. El ser es necesariamente ser político.

El ser se ha contrapuesto en el transcurso de la Historia de la filosofía a las nociones más variadas. Se ha opuesto al no ser, al devenir y a la apariencia. También, aunque de modo distinto, al pensar, al deber ser y al valor. El tratamiento filosófico de estas parejas conceptuales es muy variado y abarca desde la oposición hasta la anulación de toda diferencia en algunos casos. Extrañamente el ser no aparece, por lo general, contrastado con el poder. Este hecho no es casual ni después de lo dicho puede ya sorprendemos. Podría muy bien suceder que estuvieran demasiado cerca, y que dicha proximidad constituyera una barrera que impidiera avanzar en su distinción. Vamos a seguir dos caminos diferentes. Una aproximación histórica nos va a proporcionar un primer análisis de esta relación. Después, una segunda aproximación, más de tipo fenomenológico, nos permitirá precisar distintos momentos constitutivos de dicha relación.

I. Aproximación histórica

I.1. *Sobre la metafísica y el Absoluto*

Una aproximación histórica a la relación existente entre ser y poder, no puede consistir más que en un análisis de la metafísica y de su historia. Hoy es aceptado por muchos autores influidos por Heidegger,[5] que la historia de la metafísica, en tanto que pensamiento de Occidente, es una historia de dominio y de conquista del mundo. El ideal de progreso, la transformación ilimitada de la naturaleza, la apropiación de la realidad por la ciencia, han llegado a su máximo apogeo en nuestros días. La técnica culmina así el proyecto de dominio del mundo de la antigua metafísica. Parodiando un viejo eslogan del Mayo del '68 podríamos decir: ¡Metafísica-Ciencia-Tecnología, un mismo combate!

El mérito cierto de Heidegger, aunque parcial desde nuestro punto de vista como veremos, fue descubrir que la esencia de la metafísica reside en su carácter de onto-teología. Esta unidad formada por ontología y teología impregna el lenguaje que usamos, y dificulta toda salida del pensamiento representativo. El método que el pensador alemán emplea para alcanzar este núcleo esencial de la metafísica es lo que él denomina el «paso atrás». En el artículo *Identidad y diferencia,*[6] discutiendo con Hegel, establece en qué consiste este

5 Podemos citar entre otros: «La presencia parece resumir en ella, todas las características "autoritarias" de la metafísica como (pretendido) saber de los primeros principios». G. Vattimo, *Le avventure della differenza,* Milán, 1980, p. 153 [ed. cast.: *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 2002]. «Violence et métaphysique», en J. Derrida, *L' écriture et la différence,* París, 1967, p. 117 [ed. cast.: *La escritura y la diferencia*, trad. por Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989].

6 M. Heidegger, *Identität und Differenz,* Tubinga, 1957. Se han confrontado las traducciones publicadas en *Questions* I, París, 1968, p. 281, y en *AUT AUT*, núm. 187-188, 1981 [ed. cast: *Identidad y diferencia*, trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1990].

procedimiento. La polémica gira en torno a tres cuestiones: 1) ¿Cuál es el objeto (*Sache*) del pensamiento?; 2) ¿Dónde está la fuerza del pensamiento?; 3) ¿Cómo llevar a cabo el diálogo con la tradición?

A la primera pregunta ambos pensadores responden igual: el objeto del pensamiento es el ser. Sin embargo, el significado es distinto para cada uno de ellos. Para Hegel, pensar el ser es contemplarlo en tanto que ente en la perspectiva del pensamiento absoluto. Para Heidegger, el objeto del pensar es la diferencia *(Differenz)* que separa al ser del ente, es «la diferencia en tanto que diferencia».[7] La segunda pregunta también tiene una respuesta de hecho diferente. Hegel descubre la fuerza del pensar en lo ya pensado por otros filósofos, pero sólo en cuanto constituye un momento en el avance hacia el saber absoluto. Heidegger, en cambio, valora lo impensado como el mayor regalo que nos puede hacer un filósofo. La tercera cuestión presenta después de estas consideraciones una respuesta clara. El diálogo con la historia anterior de la filosofía, según Hegel, tiene la forma de una aprehensión mediadora que está encaminada hacia una verdad absoluta. Contra la *Aufhebung,* Heidegger propone un «paso atrás» que nos conduzca hacia lo que no ha sido todavía pensado, hacia esta sombra que acompaña siempre la luz y de la cual, no obstante, recibimos la iluminación que nos dice lo que las cosas son.

El «paso atrás» no es un movimiento aislado del pensamiento, no es un volver a las fuentes, a los primeros y más antiguos pensadores de la filosofía occidental.[8] No consiste en interpretar un problema recibido, pero ahora desde otro punto de vista. Es mucho más. Se trata de enfrentarse con lo que nunca ha sido cuestionado, y que Heidegger, por falta de un nuevo lenguaje, denomina con palabras tradicionales: la diferencia *(Differenz)* que separa el ser del ente. «El paso atrás va de lo impensado: de la diferencia como tal hacia lo que hay que pensar y que es el olvido de la diferencia».[9]

7 M. Heidegger, *Questions* I, p. 282; original, p. 43 [ed. cast.: *¿Qué es metafísica?: ensayos; ser, verdad y fundamento*, trad. por Xavier Zubiri, Buenos Aires, Fausto, 1992].

8 *Ibidem,* p. 287; orig., p. 48.

9 *Ibidem,* p. 285; orig., p. 46.

Este olvido que es «lo que hay que pensar» *(das zu Denkende)* no hay que atribuirlo a una particular manera de ser del *Dasein.* El *Dasein* no es «olvidadizo». «El olvido forma parte integrante de la diferencia»,[10] o lo que es lo mismo, el ser se da reteniéndose. Ésta es la verdad del ser que la metafísica ignora, pues confunde ser y ente. Como se dice en *¿Qué es Metafísica?*: «[la metafísica] no se pone esta pregunta porque no piensa el ser si no es representándose el ente en tanto que ente. Apunta hacia el ente en su totalidad y habla del ser. Nombra el ser y apunta hacia el ente en tanto que ente».[11] En *Identidad y diferencia* la caracterización de la metafísica se puede desglosar en dos condiciones:

a) La metafísica piensa el ser del ente en la unidad de lo que es más universal, y lo hace alcanzando el fondo por sondeo *(ergründen).*

b) La metafísica piensa el ser del ente a partir de la unidad que es el Todo supremo y que es fundadora-justificadora *(begründen).*

Ambas perspectivas dan cuenta del ser como fundamento del ente. Esta constitución onto-teológica de la metafísica reposa en la unidad del ente que es considerado a la vez como lo más universal y supremo.

A continuación Heidegger pasa a determinar dónde tiene su origen esa doble constitución. Para ello hay que pensar la dualidad ser y ente desde el «paso atrás». Entonces se evidencia algo que al pensar representativo se le ha escondido desde siempre, que la diferencia entendida como *Austrag* es el punto de tránsito entre el ser y el ente. El *Austrag* que Heidegger en una nota clarifica como *Versohnung des Streites,*[12] es decir, como reconciliación de lo enfrentado, es el preámbulo *(Vorort)* de la esencia de la diferencia. Para probar

10 *Ibidem,* p. 285; orig., p. 47.

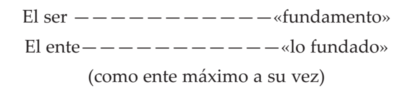
11 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Francfort, 1986, p. 11. *Qu' est-ce que la Métaphysique?,* en Q. I, p. 29 [ed. cast.: *¿Qué es metafísica?: ensayos; ser, verdad y fundamento*, trad. por Xavier Zubiri, Buenos Aires, Fausto, 1992].

12 *Questions* I, p. 299.

más en concreto la anterior afirmación, o sea, para mostrar cómo la constitución onto-teológica de la metafísica tiene su origen en la diferencia como *Austrag,* Heidegger estudia una figura destinal del ser, el ser como Logos (fundamento).

El ser es un *überkommnis* o sobrevenir «que descubre» que se muestra como «lo que funda». A su vez, el ente es un *Ankunft* o llegada, un «refugiarse en el no-ocultarse» que se muestra como lo «fundado». La diferencia, conciliación o *Austrag,* es una rueda que gira en la que el ser y el ente están separados por el diámetro, y a la vez, retenidos uno frente al otro. La relación fundamento y fundado se invierte por tanto. No sólo el ser aparece como fundamento del ente, sino que éste en tanto que ente máximo, funda y causa *(verursachen)* al ser.

El *Austrag* lleva al ser como fundamento y al ente como fundado-fundamento-justificante a diferir en su conciliación. En virtud de esta tensión y gracias a la unidad unificante del *Austrag,* la metafísica es desde un principio ontología y teología. Dios ha entrado en la filosofía. Se puede, quizá, resumir en un gráfico el resultado anterior:



La crítica de la ontología efectuada anteriormente se traba precisamente en este lugar con el análisis heideggeriano, empujándolo fuera de su temática teológica, y sin por eso tener que admitir su concepción del ser. Queremos resaltar una consecuencia de este *Umeinanderkreisen* (girar el uno en torno al otro). El ser pensado como fundamento si tiene que asimilarse a Dios, debe pensarse necesariamente como fundamento absoluto. Heidegger destacará, sobre todo, que lo común a todas las figuras del ser es la presencia. A nosotros nos interesa evitar caer en esta lógica binaria que digitaliza lo real e insistir, en cambio, en el carácter de absoluto propio de este ser, o lo que es igual, hacer estallar la noción de presencia/ausencia en sus determinaciones. El ser fundamento absoluto significa, por encima de todo, que no es relativo o

dependiente, que todo se refiere y revierte a él. Se podría decir que el juego de este girar indefinido da origen a las distintas formas del Absoluto y es, a su vez, su propia expresión. Las formas son diversas: el ser de Parménides, el bien de Platón, el motor inmóvil de Aristóteles, la substancia barroca, el espíritu absoluto de Hegel... El ser en tanto que fundamento absoluto puede pensarse básicamente de dos maneras: como autosuficiente o como substancia-sujeto. Vamos a escoger un ejemplo de cada tipo, concretamente la esfera de Parménides y el Estado de Hegel, con el fin de estudiar de qué manera el Absoluto mira al ser. No se hace pues una exposición pormenorizada de estos autores. Nos limitamos a ilustrar cómo el Absoluto se implica en el ser, apoyándonos en el análisis de dos formas particulares. Es el primer paso para probar cómo esta introducción de Dios, o mejor del Absoluto, en la filosofía conduce a la politización del ser.

I.1.1. Parménides y el Ser: la inauguración de la esfera absoluta

Parménides quiere construir como los demás presocráticos, un modelo teórico-práctico aplicable a la polis.[13] En su caso se trata de ofrecer desde una posición mítico-religiosa, que confiere mayor autoridad si cabe, unas pautas para conseguir la estabilización de la sociedad griega en la que le ha tocado vivir. Alrededor de la antítesis inconciliable ser y no ser, girará su modelo de orden. La vía de la Opinión, desde esta óptica, hay que entenderla como una concesión final posiblemente al comprender la inviabilidad de su primera propuesta. La vía de la Verdad —que afirma la existencia del ser y niega la del no ser— al presentarse como deducción

13 El enfoque que aquí se adopta «sin previo aviso» quizá resulte inusual o por lo menos poco justificado. En un primer momento puede aceptarse que se sitúa en el interior de una tradición interpretativa (J. P. Vernant...) que privilegia una lectura más política de la filosofía griega. Como dice A. Alegre, «la filosofía se articula sobre conceptos calcados sobre los de la πόλις», en *Historia de la Filosofía Antigua,* Barcelona, 1988, p. 52. De hecho, más adelante este punto de vista se precisa al encarar la relación entre metafísica-ontología y discurso político.

lógica adquiere además el carácter de necesaria. Partiendo de la premisa condensada en ἔστι, Parménides desarrolla todo lo que racionalmente se puede decir acerca del ser. Este impresionante ejercicio lógico va pues mucho más allá de la simple deducción teórica para constituirse en la parte esencial de su modelo de orden.

Parménides establece un criterio o regla del pensar general, que le va a guiar en su exposición lógica. «Lo mismo es el pensar y el ser».[14] Por la referencia que a él hacen otros pensadores griegos, se puede deducir que en esta mismidad, Parménides resume un criterio de conceptibilidad. Una segunda indicación que aparece en el Proemio, aunque de menor importancia, viene a añadirse a la anterior: «Verdad bien redonda».[15] La verdad es redonda, todos los atributos del ser pueden deducirse unos de otros. No hay una línea deductiva privilegiada. Los atributos del ser van a ser deducidos implacablemente a partir de la premisa establecida por la vía de la Verdad. Veamos el ejemplo de la eternidad. La eternidad del ser se piensa como presente eterno: se niega el tiempo. El ser no puede nacer ni perecer, pues estas transformaciones supondrían el paso por el no-ser que necesariamente es impensable y por tanto no es. Además, y contra los pitagóricos, no hay aumento del ser. El ser debe existir todo de una vez, o no existir. Pero que no sea, ya hemos probado que es imposible. Por tanto, el ser es...

Siguiendo una vía parecida, Parménides deduce uno a uno todos los atributos del ser: unidad (no hay fuera del ser); indivisibilidad, homogeneidad y plenitud (el ser está en contacto con el ser); inmovilidad (identidad consigo mismo). Para concluir con el símil de la esfera:

> Pero puesto que su límite es el último, es completo por doquier, semejante a la masa de una esfera bien redonda, igual en fuerza a partir del centro por todas partes; pues ni mayor ni menor es necesario que sea aquí o allí. Puesto que tampoco es lo no-ente, que le podría impedir alcanzar lo homogéneo, ni es posible que lo ente sea aquí más y allá

---

14 G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos,* Madrid, 1979, frag. 344.
15 *Ibidem*, frag. 342.

> menos que lo que es, pues es todo inviolable; puesto que, siendo igual a sí mismo por todas partes, está uniformemente dentro de sus límites.[16]

La esfera ejemplifica en ella todas las propiedades del ser: unicidad, indivisibilidad, homogeneidad, eternidad, inmovilidad. Es negación, por tanto, de la pluralidad, del tiempo, etc. Pero la esfera no puede tener un límite, ya que más allá de él, habría el no-ser cuya existencia se niega. Es una esfera infinita.[17] O lo que es equivalente, el Absoluto que Parménides describe no es estático. Hay un dinamismo en su interior, que empuja hacia un Fuera que por otro lado se niega. El Absoluto ha quedado perfectamente definido a partir del análisis del ser. De entre todas las características hay una que conviene destacar, ya que en ella se sintetiza el dinamismo del Absoluto: la unicidad del ser. El ser es Uno. Como consecuencia de ello, el Absoluto poseerá una estructura monística ya desde el inicio. El Absoluto en Parménides se ha contemplado en el ser, y a medida que éste se desplegaba en sus diferentes determinaciones, el Absoluto se reconocía cada vez más en él.

I.1.2. Hegel y el Estado: el funcionamiento de la esfera absoluta

El Estado es en Hegel una emanación del Espíritu absoluto, la marcha de Dios por el mundo, el ser racional por excelencia. Esta realización del Absoluto no tiene de inmediato la autosuficiencia y plenitud, como era el caso del ser parmenídeo.

En los párrafos núm. 257 y núm. 258 de los *Principios de la filosofía del Derecho*[18] se explica con precisión qué es el Estado, aunque de cara a nuestro análisis es útil tener presente su concepción de la ciencia expuesta también en los mismos *Principios,* en el caso particular de la ciencia del Estado.

---

16 *Ibidem*, frag. 351.
17 R. Mondolfo, *Historia de la filosofía greca-romana,* Buenos Aires, 1980, p. 81.
18 G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho,* Buenos Aires, 1975.

Las referencias a la cientificidad son numerosas. «Quisiera que se entendiese y juzgase este tratado teniendo en cuenta especialmente este aspecto, pues de lo que se trata aquí es de la ciencia».[19] Una ciencia o conocimiento filosófico del Estado cuyo objetivo debe ser «concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional». No se trata de decir cómo debería ser el Estado. El Estado es, no pertenece a la esfera de un deber ser. El método científico utilizado no es nuevo: «Se supone conocido a partir de *La lógica* el método según el cual en la ciencia el concepto se desarrolla desde sí mismo y progresa y produce sus determinaciones de modo inmanente».[20]

Por esta razón, la noción de Estado aparece en el III capítulo y no en el inicio. Si se tiene en cuenta la lógica que subyace en todo momento a los *Principios*, es fácil ver cómo el Estado siendo lo más elevado, por ser lo verdadero concreto, tiene necesariamente «la forma de un resultado».[21] Como ya anunciábamos, el ser racional viene construido. Hay una «conquista» del Estado razón-libertad. El ser-Absoluto de Parménides se alcanzaba después de una deducción lógica. El ser (racional)-Absoluto de Hegel —está fuera de lugar insistir en la vinculación entre el Estado y el Absoluto— se revela solamente cuando todas sus partes constitutivas han agotado su realidad particular. El Estado —que es la verdad de la propiedad, la familia o la sociedad civil, y sólo desde este punto de vista son tales— es a su vez, la superación de dichas realidades. O de otra manera. Hegel afirma: «El Estado es la realidad efectiva de la idea ética». Donde hay que entender que idea «no quiere decir representación mental sino realidad inteligible, realización adecuada de un concepto».[22] La substancia ética, clara reminiscencia de la substancia spinoziana, en su autodesplegamiento «da lugar» a la familia, a la sociedad civil y finalmente al Estado. Pero es únicamente en el Estado donde la idea ética «se piensa y se sabe», tiene una realidad efectiva, es «para sí». Al mostrar el Estado como resultado de este desarrollo, Hegel consigue que la necesidad sea consubstancial al planteamiento expositivo.

19 *Ibidem*, p. 13.
20 *Ibidem*, p. 63.
21 *Ibidem*, p. 65.
22 R. Valls, «Societat civil i Estat (Hegel avui)», *Rev. de Catalunya*, 1987.

Recogiendo una idea de Hyppolite,[23] se puede decir que el Estado lleva a la práctica, en su misma constitución como ser (racional) o razón, una tesis central expuesta en *La Fenomenología del Espíritu:* «La substancia es asimismo sujeto». Esta tesis, que hemos visto cómo se repite en los *Principios,* adopta aquí la forma de unión entre la substancia (la voluntad general no reflejada en sí misma) y el sujeto (la subjetividad). El Estado al ser una unidad substancial absoluta no puede tener origen ni finalidad externa: porque es, no puede dejar de ser. No hay por tanto origen del Estado, y la verdadera ciencia del Estado no se ocupa de su surgimiento, sino que persigue demostrar cómo éste es en sí su propio fin. El Estado por ser lo que es, reúne simultáneamente en sí mismo su propio origen y su fin. El Estado es, pues, el ser-Absoluto como lo era la esfera parmenídea.

La descripción anterior es totalmente insuficiente si no se especifica qué dinamismo se pone en marcha con el Estado hegeliano. Será en el Estado donde el individuo podrá finalmente dar un salto a la racionalidad. El Estado no es una etérea voluntad substancial. Su realidad es perfectamente material. Es «la autoconciencia particular elevada a su universalidad».[24] Para Hegel, este proceso no termina con la individualidad. Al contrario, bajo el proceso de constitución del Estado del que ya nos hemos ocupado, hay una lógica de la *Aufhebung.* Este dinamismo no aniquila lo individual, sino que lo reconcilia con la realidad del Estado, es decir, con lo racional. En el Estado se identifican razón y libertad. La sociedad civil, aunque parezca que realiza la libertad, en verdad no lo hace. Es la esfera de lo arbitrario, del conflicto que amenaza la seguridad y los derechos de los ciudadanos. En la sociedad civil, la libertad no es aún lo que ella necesariamente es: razón. Sólo en el Estado puede darse un querer racional, porque el único fin del Estado es la propia acción racional. Esta lógica de la *Aufhebung* se confunde, en realidad, con una dinámica del reconocimiento presentada como una práctica de la libertad e

---

23 J. Hyppolite, *Introduction a la Philosophie de l' Histoire de Hegel*, París, 1983, p. 122 [ed. cast.: *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, trad. por Alberto Drazul, Buenos Aires, Calden, 1970].

24 G. W. F. Hegel, *op.cit.*, p. 283.

incluso de su misma posibilidad, y se evidencia en tanto que dialéctica particular/universal. En el fragmento núm. 261 se halla una formulación condensada:

> El interés particular no debe ser dejado de lado ni reprimido, sino que debe ser puesto en concordancia con lo universal, con lo cual se conserva lo universal mismo.

Pero la pregunta que se plantea es: ¿todos los intereses particulares pueden recibir este tratamiento? Evidentemente, no. Sólo aquellos «que se convierten por sí mismos en interés general».[25] Gracias a esta selección de la particularidad se evita la disolución del Estado.

Reconocíamos como un acierto de Heidegger el haber sabido ver una vinculación entre ser y fundamento en el transcurso de la historia de la metafísica. Llevando más allá esta aseveración establecíamos un nexo entre el Absoluto y el ser. En la afirmación: *el Absoluto mira al ser,* conclusión del estudio sobre Parménides, ya se apuntaba una superación del planteamiento heideggeriano de la metafísica entendida como onto-teología. El análisis del ser-Absoluto de Hegel nos lleva ahora claramente más lejos. El ser-Absoluto hegeliano es construido y afianzado mediante una lógica dialéctica particular/universal que hemos intentado explicitar, aunque de hecho, sólo hemos sugerido su funcionamiento excluyente. El Absoluto, al igual que en Parménides, tiene una estructura monística. «Es lo que comienza absolutamente a partir de sí mismo».[26] El Uno, culminación y comienzo de todo. La monarquía constitucional, la unidad individual donde se reúnen los diferentes poderes. El poder del príncipe que no se deduce porque es incondicionado. El Absoluto, por tanto, no sólo mira al ser sino también al poder. De aquí que nos pareciera un error reducir la metafísica a onto-teología, a la unidad entre teología y ontología. Ser y poder en la historia de la metafísica, se han pensado situados en la

---

25 *Ibidem,* p. 291.
26 *Ibidem,* p. 328.

apertura que se da el Absoluto. Es el Absoluto quien los mantiene reunidos. Se piensa el ser desde el Absoluto. Se piensa el poder desde el Absoluto. Pero este «desde» no posee determinación geométrica alguna. Parménides inauguró la vía que lleva al Absoluto partiendo del ser. Creemos que puede destacarse a J. Bodin como el que, por primera vez, consideró la otra vía: a partir del poder, el Absoluto.

I.2. *Sobre el pensamiento político y el Absoluto*

Para tratar la relación entre la metafísica y el Absoluto nos hemos remontado a Parménides. En este autor hemos aprendido que al pronunciarse la palabra ser, como si también hubiera sido invocado, aparecía sigilosamente detrás de ella el Absoluto y su dinamismo. Bodin, a semejanza de Parménides con el ser, lleva a cabo una deducción lógica del poder de la que se implica el Absoluto. En él se evidencia la otra vía, o cómo *el Absoluto mira al poder.* Esta deducción lógica del poder no surge del vacío. Hay una tradición de pensamiento político detrás, sin la cual sería completamente impensable. Nos referimos, en particular, a las luchas políticas y a las concepciones teóricas que se desarrollaron durante la Edad Media. Por supuesto que la doctrina papal, como ejemplo más importante, tiene unos antecedentes en elementos del derecho romano. De hecho, podríamos arrancar de más lejos, incluso del mismo Heráclito. El autor griego afirma en el frag. 33: «La ley y la sentencia es de seguir lo Uno».[27] O en la traducción de A. Jeanniere: «La ley es, pues, obedecer a la voluntad del Uno».[28] Heráclito establece para la posteridad, independientemente del significado que para él posee el Uno divino, un modelo monista del poder. En este sentido, el concepto moderno de soberanía —que nosotros hemos escogido por ser el momento en que se ejemplifica la deducción lógica del poder— tendría ya en Heráclito una

---

27 R. Mondolfo, *op.cit.*, p. 48.
28 G. Mairet, *Les doctrines du pouvoir,* París, 1978, p. 19.

formulación aunque todavía abstracta. «Se puede decir que el modelo del Príncipe consiste en dar un cuerpo político a la fórmula de Heráclito».[29]

Si admitimos que Heráclito, al dar la forma del Uno al poder y situarse como predecesor de Maquiavelo, Bodin, etc., hace una llamada al Absoluto, tendremos que reconocer que éste ya jamás ha sido exorcizado. La tradición cristiana vendrá justamente a reforzar la unión del poder con el Absoluto. Sólo hay que recordar la Epístola a los romanos de San Pablo: «Toda alma se someta a las potestades superiores; porque no hay potestad sino de Dios; y las que son, de Dios son ordenadas».[30]

El Absoluto, transmutado en Dios, permanecerá durante siglos vigilante. La lucha por el poder será, durante toda la Edad Media, un enfrentamiento interno al propio poder religioso.

I.2.1. Estado e Imperio en la época medieval

Modernamente pensar el poder significa pensar esencialmente el Estado. O en la óptica de Maquiavelo, el poder de Estado como estrategia del príncipe. En la época medieval no llegó a establecerse claramente este concepto de soberanía, aunque la palabra como tal sí existe, y su significado de hecho opera ya de alguna manera.[31] La discusión moderna acerca de la soberanía política encuentra, por tanto, una expresión diferente en la época feudal. Lo que se debate es quién posee la competencia de la promulgación de las leyes, dónde está la sede del poder...

29 *Ibidem,* p. 20.
30 G. Sabine, *Historia de la teoría política,* México, 1981, p. 142.
31 «Introducción» de P. Bravo, p. LVII, en J. Bodin, *Los seis libros de la República,* Madrid, 1985.

W. Ullmann distingue dos concepciones que se enfrentan, aunque en la práctica, una de ellas predominará totalmente sobre la otra. Habría una teoría ascendente o populista del gobierno, y otra descendente o teocrática.[32] La concepción ascendente del gobierno defiende que el pueblo es la fuente de toda legitimación, y a ella va unida la idea de representación. En cambio, la concepción descendente sostiene que el poder se distribuye de arriba hacia abajo. Dios es el garante de todo poder. En vez de la idea de representación se emplea la idea de delegación.

La teoría teocrática triunfó sobre la otra durante mucho tiempo. Tan sólo en los siglos finales de la Edad Media se produjo un renacer del populismo. Esta oposición tiene el peligro de caer en un anacronismo al concebir el gobierno ascendente como totalmente enfrentado al descendente. No es así. Si analizamos, por ejemplo, la obra de Marsilio de Padova, defensor en una lectura apresurada de una cierta soberanía popular, y por otro lado, totalmente opuesto a la doctrina papal, podemos hallar:

> Digamos, por tanto, de acuerdo con la verdad y la opinión de Aristóteles, en su *Política,* Libro III, capítulo VI, que el legislador, o la causa primera y eficiente de la ley, es el pueblo o el cuerpo entero de los ciudadanos o su parte de más valor *(pars valentior)* mediante su elección o voluntad expresada con las palabras de la asamblea general de los ciudadanos...[33]

Es la parte que mayor peso político tiene, la que realmente cuenta. Y en ella, y en la voluntad de Dios, se fundamenta el poder soberano.

La antítesis entre el poder espiritual que detenta el papa junto con la Iglesia y el poder temporal que posee el emperador, o el monarca más tarde, es la verdadera contradicción que persiste durante todo el período medieval. O expresado en otros términos: la doctrina papal teocrática contra la autonomía

---

32 W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media,* Madrid, 1971, p. 24.
33 Marsilio de Padova, *Defensor Pacis,* A. Sabetti (ed.), Nápoles, 1966, p. 72.

del poder civil. Dos dinámicas que se interrelacionan, se anulan, y se empujan mutuamente. No nos interesa aquí el estudio de su periodización, ni los momentos de máxima oposición. Queremos únicamente resaltar en el marco general de la interpenetración entre el poder y el Absoluto, la producción de conceptos que se constituyen como trasfondo teórico o tradición para la formulación de la idea de soberanía política.

I.2.2. La doctrina de la *plenitudo potestatis*

La doctrina papal o teocrática tuvo una extraordinaria coherencia que le permitió, variando ligeramente, mantenerse hegemónica durante muchísimos años. Tuvo además el acierto de plantear lo que podríamos llamar el marco del enfrentamiento: el poder religioso. La teocracia que para el papa constituía indudablemente una fuente de poder, para el emperador era un arma de doble filo. Le confería poder el que fuera Dios quien lo dispensara, pero a la vez con ello, se abrían las puertas a la intervención galopante de la Iglesia. J. N. Figgis plantea esta realidad en toda su crudeza:

> En la Edad Media la Iglesia no era un Estado, sino el Estado; el Estado o más bien la autoridad civil (ya que no se reconocía una sociedad civil separada) era simplemente el departamento de policía de la Iglesia. Esta última había tomado del Imperio Romano su teoría de la jurisdicción absoluta y universal de la autoridad suprema, y la desarrolló en aquella otra de la plenitud de poder *(plenitudo potestatis).*[34]

La doctrina de la plenitud de poder afirma, pues, que el Papa es el «dispensador supremo de la ley», la única «fuente terrestre legítima de poder»... La *plenitudo potestatis* del

---

34 L. Dumont, *Ensayos sobre el individualismo,* Madrid, 1987, p. 80.

pontífice fue promulgada por Inocencio III (1198-1216), aunque ya arrancaba de Gregorio VII y fue ampliada por Bonifacio VIII en 1302.

Gregorio VII quiso frenar la decadencia —en que la Iglesia en el siglo X había caído— persiguiendo la independencia del poder espiritual, y asegurando a la vez su superioridad frente al poder del emperador. Destacamos dos de sus afirmaciones en este sentido: «IX) El Papa es el único hombre al que todos los príncipes besan los pies [...] XII) Le está permitido destituir a los emperadores».[35]

La estrategia del papa consistió en vaciar de contenido religioso el poder civil, para que éste, entonces, perdiera la primacía frente al poder espiritual. Al hombre se le niega el acceso directo a Dios. Es a través de la Iglesia, que se pone como mediación necesaria, como el hombre puede entrar en contacto con la trascendencia.

Al emperador, a otro nivel, le sucede algo parecido. El poder temporal no está comunicado directamente con el Absoluto. El papa es el mediador entre el emperador y Dios. El poder del emperador, el poder temporal, está doblemente mediatizado: por el «pueblo» que lo consiente y por el papa que lo confirma. El papa monopoliza para él lo sagrado, el Absoluto. En función de esta relación privilegiada con Dios puede determinar la política secular, que debe plegarse ante el sentido religioso de toda acción política. Nadie puede juzgarle ya que tiene la plenitud del poder espiritual, está por encima de las leyes..., el emperador es un simple policía al servicio de la Iglesia. Los conflictos que opusieron desde Gregorio VII con Enrique IV hasta a Bonifacio VIII con Felipe el Hermoso, son una muestra de la fuerza que tenía la *plenitudo potestatis.*

Esta doctrina fue fortaleciéndose y precisándose a través de numerosos enfrentamientos entre el Papado y el Imperio. Alejandro III elaboró un verdadero programa político en el que se incluían reivindicaciones territoriales, alianzas políticas,

---

35 J. Quillet, *Les clefs du pouvoir au moyen age,* París, 1972, p. 131.

etc., cuya finalidad no era otra que mantener y consolidar la preeminencia del poder espiritual. Sus sucesores no harían más que reafirmar la *plenitudo potestatis,* que en la imagen de las dos espadas muestra su elevado refinamiento. El papa dispone de las dos espadas, la espiritual y la temporal. El emperador puede utilizar la temporal porque el pontífice, autorizándoselo, delega en él su poder. Pero el emperador es meramente un ejecutor. El poder civil no tiene autonomía alguna, permanece completamente dentro del poder religioso, o más exactamente, del poder eclesiástico.

Hay una frase escrita en unos Anales[36] que expresa muy bien el significado último de la *plenitudo potestatis:* «Que el emperador pueda juzgar al pontífice romano, ni la ley civil, ni la ley celeste lo afirman... Que el emperador sepa que es el segundo, no el primero». La estructura de poder es monística. Se debe obediencia al Uno, y en él empieza la jerarquía. El enfrentamiento entre las dos instancias ha ido definiendo progresivamente las características del poder. El poder se delega, pero en sí, es indivisible. El concepto moderno de soberanía política, sin ser nombrado directamente, opera ya en la práctica.

Esta afirmación se refuerza si nos remontamos al siglo V, a los antecedentes de la *plenitudo potestatis.* El papa Gelasio I**,** que se oponía al emperador bizantino, estableció una fórmula dual en la que, en principio, coexistían los dos poderes: «Hay dos cosas que rigen principalmente el mundo: la autoridad sagrada de los pontífices, por un lado; el poder real, por otro».[37] Pero ya en su definición, el sistema de poder dual se viene abajo. La *auctoritas* es privilegiada sobre la *potestas.* La *auctoritas* era una idea de inspiración carismática empleada en la constitución romana.[38] Opuesta a la *potestas,* se redefine como poder fundante cuya característica principal es su indivisibilidad, es decir, que como tal es atributo de un solo hombre. Poder pleno, fuente de toda legitimidad. En cambio, la *potestas* es divisible, simple poder (poderes) de ejecución. En la medida que se especifican las propiedades de

36 *Ibidem,* p. 62.
37 *Ibidem,* p. 14.
38 W. Ullmann, *op.cit.,* p. 61.

cada uno de los componentes de la dualidad de poderes —para evitar que dicha dualidad se resuelva en la forma de un poder/contrapoder— se subordina uno de ellos respecto al otro.

En la *plenitudo potestatis* casi se recreaba la soberanía política. En la unidad de *auctoritas* y *potestas,* o mejor dicho, en las discusiones medievales en torno a ambos conceptos, puede decirse que ya aparece abiertamente la inmanencia del poder.

I.2.3. Marsilio de Padova y el terrorismo del Todo

Contra la hegemonía de la *plenitudo potestatis* se levanta un poder civil renqueante, que no consigue romper con el marco del derecho divino. La lucha por la autonomía del poder temporal persigue únicamente desplazar al pontífice de su papel de mediador con respecto a lo sagrado. Los monarcas quieren poner en Dios el fundamento de su legitimidad, lo que no significa que el absolutismo político sea una creación medieval.[39] El único monarca absoluto es el papa, aunque posteriormente este modelo se traslade a la política secular. Simplificando en cierta manera, puede decirse que no hay alternativa a la doctrina papal. El proceso de secularización, la misma constitución del poder civil en Estado, viene inducido por las pretensiones pontificias:

> En resumen, el concepto gregoriano (Gregorio VII, 1073-1085) de Iglesia necesitaba casi la creación del concepto de Estado. Esta necesidad era tan fuerte que los autores modernos apenas se resisten a la tentación de describir la Querella de las Investiduras como un conflicto entre la Iglesia y el Estado.[40]

---

39 G. Sabine, *op.cit.*, p. 171.

40 J. R. Strayer, *Les origines médiévales de l' état moderne,* París, 1979, p. 39 [ed. cast.: *Sobre los orígenes medievales del Estado moderno*, trad. por Horacio Vázquez Rial, Barcelona, Ariel, 1981].

Por supuesto que no señalamos la dinámica de enfrentamiento entre el poder espiritual y el temporal como la causa exclusiva que llevaría a la reinvención medieval del Estado en el siglo XII.[41] Sólo queremos destacar cómo la génesis del Estado, quizá la única alternativa posible a la *plenitudo potestatis,* tiene lugar en el interior de una concepción religiosa del poder.

No es de extrañar, por tanto, que cuando en el siglo XIV Occam y Marsilio de Padova defienden al Imperio, se limiten a invertir la relación Iglesia-Estado. Su teoría política lleva a cabo, sin embargo, una crítica radical a la Iglesia por usurpación de funciones, y una revalorización del poder temporal.

Marsilio de Padova es quien, en su oposición a la doctrina de Roma, avanza más en la formulación de la idea de soberanía política. Curiosamente, este autor se halla aún plenamente en el interior de la tradición medieval, y en este sentido, su defensa del Imperio es totalmente «intempestiva» ya que tiene lugar cuando los Estados más o menos nacionales están emergiendo.

Según Marsilio de Padova, la sociedad civil y política debe ser concebida como un todo. Las consecuencias políticas son inmediatas. Contra las pretensiones del poder eclesiástico, hay que dejar claro que una parte no puede gozar de privilegios especiales. Es inaceptable un Estado dentro del Estado ya que pondría en peligro la «tranquilidad». La sociedad se pone como todo a través de la ley que es el principio unificador, y es la ley humana, que en Marsilio de Padova no deriva de la ley divina,[42] la que regula la relación entre las partes. Pero la ley requiere un legislador que la promulgue. Se llega así a una serie de términos encadenados: sociedad civil y política-todo-ley-Príncipe.

41 El surgimiento y consolidación del Estado medieval, que transcurre durante un largo período histórico, está ligado a la necesidad de hacer frente a los estallidos sociales que no siempre son a causa de la pobreza. En este objetivo coinciden los grandes mercaderes, banqueros, financieros y príncipes. Cfr. H. Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media,* México, 1970.

42 G. Sabine, *op. cit.*, p. 222.

Si no puede hablarse abiertamente de soberanía política, sí puede, en cambio, resaltarse la estructura monística del poder. La forma de la ley es la coerción y «la materia es de hecho la parte gobernante».[43] La parte gobernante es la instancia ejecutiva y judicial del gobierno, que estabiliza la sociedad al reducir «a la igualdad o a la proporción justa los excesos de estas acciones».[44] El gobierno es único, y por eso puede mantener la unidad del todo. Marsilio de Padova adelanta una serie de argumentos a favor del poder único. La autoridad política es indivisible. Se requiere la unidad para poder ejercer la coerción que conlleva la ley sin salirse de ella. Por un principio de economía: no tiene que haber una multiplicidad de gobiernos si con uno es suficiente. La unidad del gobierno es unidad de orden, y no la de una forma o de un número. Es la unidad de un fin, que no es otro que la propia unidad del todo social. El Estado uno al servicio de la unidad de la sociedad. Sólo un poder unificado puede exceder el poder de cualquier fracción o parte. No hay soberanía porque la ley no depende aún de la voluntad del Uno. Marsilio de Padova abre, sin embargo, una puerta al Absoluto bajo la forma del terrorismo del Todo.

I.2.4. J. Bodin y la soberanía política

J. Bodin vivió en Francia durante una época de fuerte crisis económica, social y política. Asistió al hundimiento definitivo del mundo medieval y al surgimiento de un nuevo orden, que se caracterizaba sobre todo por la progresiva concentración y centralización del poder. A principios del siglo XVI, la monarquía francesa avanzaba con rapidez hacia formas cada vez más absolutistas, aunque la figura del rey todavía seguía vinculada a la Iglesia y a una jerarquía de vasallos. Con la muerte de Enrique II (1559), este proceso, que convergía con los intereses de la burguesía emergente,

43 M. de Padova, *op.cit.,* p. 53.
44 *Ibidem,* p. 25.

se interrumpe, y el poder real se descompone impotente frente a las guerras de religión. Bodin compara Francia con un barco que zozobra, ante el regocijo de sus enemigos prestos a hacerse con los restos del naufragio. Como miembro del llamado «partido de los políticos», prefiere renunciar —aunque sea tácticamente— a la unidad religiosa, antes que perder la unidad de la nación francesa. Bodin apuesta por un poder soberano. P. Mesnard, estudioso y recopilador de la obra de Bodin, resume bien cuáles son sus objetivos:

> Poner el poder real ante sus responsabilidades y mostrarle que jugando las cartas seguras de la monarquía tradicional, puede aún ganar la batalla y salvarlo todo: tal es el objetivo último del escritor.[45]

Su aportación principal, *Los seis libros de la República,* publicada en 1576, es ciertamente una respuesta coyuntural encaminada a afianzar la monarquía, pero también una obra verdaderamente histórica que, al deducir por primera vez la noción de soberanía política, se sitúa más allá de su tiempo. Todavía la religión aparece como fundamento de la autoridad política, el soberano es a imagen de Dios. Sin embargo, la problemática de la que se ocupa Bodin ya no es medieval. El Imperio, la Iglesia y sus disputas han desaparecido ante la cuestión principal: ¿cómo estabilizar el Estado nacional? Y exclusivamente bajo esta perspectiva se desarrolla la reflexión. De Bodin nos interesa su teoría política y, más en concreto, el modo como la soberanía viene construida.[46]

El autor francés empieza por alejarse de todo utopismo: «no queremos diseñar una república ideal, irrealizable, del estilo de las imaginadas por Platón y Tomás Moro»,[47] para ceñirse a la política practicable. Su punto de partida es la

---

45 Citado en la «Introducción», J. Bodin, *op.cit.*, p. XVIII.

46 Bodin habría plasmado esta formulación teórica antes que nadie. Es lo que reconoce, por ejemplo, C. Schmitt: «Frente al mismo, Bodin no sólo tiene el mérito de haber fundamentado el concepto de soberanía del derecho político moderno, sino que también ha revelado la conexión del problema de la soberanía con el de la dictadura», en *La dictadura,* Madrid, 1985, p. 57.

47 J. Bodin, *op.cit.*, p. 12.

familia. El recto gobierno de la casa constituye un verdadero modelo para el gobierno de la república. En la familia hay una cabeza al que se le debe obediencia. La mujer, los hijos, todos ellos le deben reverencia. La relación mando/obediencia que aparece en la familia es algo totalmente natural y generalizado, por lo que no requiere justificación alguna.

> Toda república, toda corporación, todo colegio y toda familia se gobierna por mando y obediencia, una vez que la libertad natural que corresponde a cada uno para vivir a su arbitrio es puesta bajo el poder de otro.[48]

Bodin va a absolutizar esta relación mando/obediencia para formularla como relación entre soberano y súbdito. El resultado alcanzado es el concepto de soberanía, que aparece desde el comienzo incorporado a su definición de república: «República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano».[49]

El político francés empieza explicando uno a uno los términos de dicha definición. No nos entretendremos en este análisis y pasamos directamente al núcleo central: el poder soberano. Decíamos que su innovación, de la que es consciente, reside en la conceptualización de la soberanía. Veamos cómo la define: «La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república».[50]

Reorganizando su argumentación, podemos resumir del siguiente modo la deducción lógica que lleva a cabo:

La soberanía es un poder absoluto

Este atributo de la soberanía es el principal y en él se resumen todos los demás. Habría, pues, una correspondencia con el «ser es» de Parménides. Poder absoluto significa:

48 *Ibidem,* p. 20.
49 *Ibidem,* p. 9.
50 *Ibidem,* p. 47.

> […] el poder de dar leyes a todos en general y a cada uno en particular. Con esto no se dice bastante, sino que es preciso añadir: sin consentimiento de superior, igual o inferior.[51]

El príncipe está por encima de las leyes, y éstas dependen exclusivamente de su pura y simple voluntad. Son un mandato del soberano que hace uso de su poder. El príncipe únicamente está sujeto a la obediencia de la ley de Dios y de la ley natural. Si comparamos esta concepción voluntarista de la ley con la que defendía Marsilio de Padova, se percibe el gran cambio ocurrido. El poder es absoluto porque este promulgar y anular leyes a voluntad, sólo puede hacerlo el príncipe. Es el atributo que le hace ser un otro completamente diferente al súbdito. Nadie puede compartir este poder único, que se puede desglosar en: poder de declarar la guerra y negociar la paz; poder de instituir los oficiales principales; derecho de última instancia; poder de concesión de gracia a los condenados; poder de amonedar.

La circularidad que encierra la soberanía y que le da su carácter de absoluto aparecía ya en Maquiavelo: el objetivo primordial del príncipe es conservar su poder, con lo que el fin propuesto coincide con el ejercicio. Ahora, en Bodin, esta circularidad gira en torno a la obediencia a la ley que se pone como bien general. El monarca, al querer plasmar este bien, consigue que los súbditos le obedezcan.

La soberanía es perpetua

El poder absoluto, si realmente es tal, no puede estar limitado «ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo».[52] Cuando se concede poder absoluto a un individuo por un tiempo definido —transcurrido el cual vuelve a ser un súbdito— no hay que ver en él a un príncipe soberano, sino a un mero depositario del poder. En cambio, el tirano es soberano, del mismo modo que la posesión violenta del ladrón no por ello deja de ser posesión, aunque vaya contra la ley.

---

51 *Ibidem,* p. 74.
52 *Ibidem,* p. 49.

«La palabra perpetua se ha de entender por la vida de quien tiene el poder».[53] Pero lo cierto es que el rey no muere jamás, pues cuando fallece le sucede el varón más próximo de la dinastía. Se puede decir entonces que el poder soberano, por no tener un límite temporal, es eterno.

La soberanía es indivisible

La novedad introducida por Bodin se evidencia al negarse a concebir el poder soberano como una suma de poderes concretos. La soberanía no se obtiene poco a poco, acumulando diferentes prerrogativas. Se tiene o no se tiene.

> Del mismo modo que una corona pierde su nombre si es abierta o se le arrancan sus llorones, también la soberanía pierde su grandeza si en ella se practica una abertura para usurpar alguna de sus propiedades.[54]

Al ser indivisible, necesariamente es incomunicable. Esto significa que el príncipe soberano nunca da tanto poder que no retenga más para sí. Y si, por el contrario, quiere hacer de un súbdito su igual, en el mismo instante pierde su poder soberano. No pueden coexistir dos Absolutos.

La soberanía es autosuficiente.

Se desprende inmediatamente de los razonamientos anteriores que, si alguien «depende de otro, ya no es un señor soberano».[55]

Bodin insiste en el carácter unitario de la soberanía. El poder soberano es lo que une todos los miembros y partes de la república, sin él, ésta se hundiría rápidamente.

53 *Ibidem,* p. 50.
54 *Ibidem,* p. 73.
55 *Ibidem,* p. 67.

Otra consecuencia importante es la distinción entre forma de Estado y de gobierno. Siguiendo su concepción absolutista de la soberanía, el Estado debe ser único, ya que el momento de su constitución coincide con la afirmación del poder soberano. No es erróneo, por tanto, identificar soberanía y Estado, aunque esta igualdad no invalida que éste pueda presentar diversas formas. El criterio de clasificación de las formas del Estado vendrá dado por el número de individuos que detentan el máximo poder: un solo príncipe (monarquía); si participa todo el pueblo (Estado popular); si la parte menor del pueblo (Estado aristocrático).

El desarrollo lógico de los atributos de la soberanía, y las consecuencias políticas que comporta, se sitúa en el plano de la política teórica, si así puede decirse. En la realidad histórica, hay un monarca que dispone de unos poderes concretos, unas corporaciones de origen medieval, etc., que dificultan asentar un modelo abstracto de autoridad máxima. Además, Bodin se niega a plegar el derecho inalienable de la familia al poder soberano. El resultado son numerosas ambigüedades teórica, y, sobre todo, la restricción de la soberanía, hecho que aparece como un fallo final en su rigor lógico, una muestra de inconsecuencia.

A pesar de ello, es innegable que Bodin ha abierto el camino que conduce a Hobbes. Éste no sólo va a explicar el porqué de la sumisión —cosa que el francés ni siquiera intenta— sino que proclamará el poder absoluto del soberano sin restricción alguna. Ya no hay un Derecho constitucional, una ley natural que lo limite. La soberanía solamente puede ser cercenada si los súbditos, enfrentándose a ella, acumulan un poder contrario. El poder, el Estado, se conciben desde el Absoluto. Y cuando se piense la voluntad popular, se hará también desde el modelo del Uno.

I.3. *La metafísica como historia del ser y del poder*

Las perspectivas son aparentemente distintas. La metafísica como historia del ser, o de un modo más general, la filosofía. Frente a ella, el pensamiento político, la historia del poder. Es demasiado sencillo separar fríamente ambos puntos de vista. Sería muy cómodo actuar como el cirujano cuando, en el transcurso de la operación, corta y desprende la parte enferma de la sana. Aquí el cielo, donde el ser deja ver su hermosura extática. Allá el infierno, donde el poder se arrastra como la muerte devorando todo lo que encuentra a su paso. Aquí la idea inmaculada brilla en todo su esplendor. Allá la realidad oscura y gris se hunde poco a poco mientras los gritos de los torturados atraviesan los muros. Todavía se puede leer:

> La filosofía, por su parte, se ha mantenido cuidadosamente alejada de las tentaciones de poder. Y cuando un filósofo, en Occidente, se ha convertido en emperador, ha utilizado el poder del modo más noble posible, es decir, como estoico [...] [El filósofo sólo] pide el derecho a la diferencia en el pensar, en una comunidad de hombres libres, económicamente, jurídicamente y políticamente iguales.[56]

Sería completamente absurdo ponerse ahora en el otro extremo, y querer convertir a la filosofía en la responsable de todos los males de la humanidad. La filosofía ocupa, indudablemente, un lugar menos importante. Sin embargo, es un error imperdonable olvidar que, en general, su objetivo permanente, y siempre renovado, ha sido legitimar y justificar el poder.

Dos perspectivas diferentes parecen converger aunque todavía no sepamos el porqué. El Absoluto es el mar en calma en el que se miran el ser y el poder. La *metafísica* es la historia del ser, y a la vez, la del poder. Una misma historia en la que hay, no obstante, un importante desfase temporal: Parménides y Bodin están separados por más de veinte

---

56 J. Granier, *Le discours du monde,* París, 1977, p. 34.

siglos. O dicho de otra manera, la deducción lógica del ser y la misma deducción del poder no coinciden en el tiempo, y en cambio, en ningún momento han dejado de confundirse ser y poder. Ya hemos comentado por qué el poder←Absoluto («el Absoluto mira al poder») no se desarrolla lógicamente hasta el siglo XVI. Se requería una ruptura entre política y teología. Era necesario concebir la soberanía como consubstancial al Estado mismo, y para ello tenía que darse un proceso de concentración de poder que apuntara hacia la formación de un poder soberano. La formulación teórica del poder←Absoluto estaba, pues, condicionada históricamente, dependía de un determinado grado de desarrollo político.

A primera vista, la enunciación teórica del ser←Absoluto («el Absoluto mira al ser») es ahistórica, ya que se reduce simplemente a la enumeración de las propiedades del ser. Pero éste es un enfoque completamente idealista para el cual el surgimiento del pensamiento filosófico es una especie de milagro. Todo se reduce al paso del Mito al Logos, y este tránsito acaeció en la Grecia Antigua. Podríamos asociar la expresión el ser←Absoluto a un particular nivel de desarrollo económico. El intercambio mercantil, que empezó a extenderse en la Grecia de Parménides, cumplió un doble papel: por un lado, el de síntesis social cohesionadora de la sociedad, y por otro, el de fuente creadora de conceptos abstractos. Sohn Rethel,[57] siguiendo a Marx, afirma que la abstracción-intercambio produce numerosos conceptos no empíricos (por ejemplo: movimiento abstracto, tiempo, espacio...) y entre ellos, y como principal, el de ser con sus determinaciones. Esta explicación materialista aquí ligeramente esbozada, aunque interesante, supone un *boom* de la moneda que no es seguro que existiera, y sobre todo, se basa en una interrelación entre «lo económico» y «lo político» muy probablemente anacrónica. Por todo ello, cuando anteriormente hemos expuesto el pensamiento de Parménides no hemos recurrido a una explicación de tipo económico sino político. Evidentemente, la deducción de los atributos del ser, la oposición ser y no ser, no es meramente un juego lógico, y por tanto ahistórico, sino que se trata de un desarrollo teórico-político. Como ya hemos

57 A. Sohn Rethel, *Trabajo manual y trabajo intelectual*, Barcelona, 1979.

visto, Parménides intenta pensar y realizar la unidad política de la Polis ni más ni menos. El ser←Absoluto, la deducción del ser, está también históricamente determinada.

Para la metafísica, el ser y el poder se confunden en el Absoluto. El Absoluto es el ser sin rostro y el poder sin forma. El Absoluto es lo que comunica uno y otro. Pienso a fondo el ser, alcanzo su dinámica condicionado/incondicionado, y se me aparece el Absoluto que remite al poder. A la inversa. Pienso hasta el final el poder, llego a su estructura monística, y viene a mí el Absoluto que remite al ser. En este mecanismo de vaivén —que no siempre aparece explícito por el desfase formal que hay entre Parménides y Bodin— se pierde la diferencia que existe entre ser y poder. En la exposición del Estado hegeliano se evidenciaba esta pérdida, aunque puede decirse que ya en la substancia barroca se conceptualiza dicha relación, e incluso anteriormente en el Ser eminente cristiano. En Nietzsche, con su voluntad de poder como descripción del ser, esta confusión y correspondiente olvido se mantiene. Pero con Nietzsche no culmina la metafísica.

Ahora estamos en condiciones de avanzar un poco más aunque la argumentación sea todavía indecisa. Hemos visto cómo la metafísica, al ignorar la diferencia, piensa el ser y el poder en un enviarse mutuo que funciona, en la práctica, ya en Parménides.

Pues bien, la condición de posibilidad de este remitirse mutuo reside en el carácter político del ser. En el análisis histórico-crítico de la ontología, concluíamos que espacio político y discurso sobre el ser definían una relación expresión/expresado que adoptaba el nombre de ser político. El ser político está en la base de la metafísica. O lo que es equivalente, la metafísica que engloba la historia del ser y del poder es necesariamente un *discurso político* que no tiene un único comienzo sino muchos, y que por esta razón se sitúa en la historia.

La relación de la ontología con la metafísica cobra desde este punto de vista una acepción definida. Decíamos, que la metafísica es un discurso político. En realidad, habría que

precisar mejor. La metafísica es un discurso político ciertamente. Pero este «es» significa simultáneamente «se basa en», sentido que también tiene el verbo ser y que aquí no hay que olvidar. Este discurso político en que se basa la metafísica es la ontología. La ontología es, por tanto, *interior* a la metafísica. Pero estas consideraciones no hallarán entera justificación hasta el final de la Segunda Parte («Desarrollo»), cuando la verdad de la metafísica se muestre con toda su fuerza. La aproximación histórica que se ha expuesto puede terminar con la siguiente afirmación: «El Absoluto es el espejo en el que se reflejan el ser y el poder». La metafísica concibe así la relación entre ambos. Esta aproximación era externa, y aunque nos mostraba más de lo que decía, nos deja insatisfechos. De la metafísica nos ha dirigido a la ontología. Pero todavía sabemos muy poco de la relación entre ser y poder. Desconocemos especialmente cómo se articulan en la actualidad. Para avanzar es necesario romper este espejo que con fría avidez, y empujando hacia sí tanto al ser como al poder, nos devuelve la imagen de lo Mismo.

II. Aproximación fenomenológica

II.1. *La sociedad-fábrica como modelo*

Después de la segunda guerra mundial, el modelo de desarrollo capitalista cambia completamente. De una subutilización del sistema productivo que generaba un paro constante, se pasa a una situación de pleno empleo. Por otro lado, las industrias o sectores de mayor composición orgánica que eran los auténticos motores del desarrollo económico, son sustituidas por las industrias de producción de bienes de consumo (coches, electrodomésticos...). Se pueden resumir brevemente las características del nuevo modelo en tres puntos:

1. Producción planificada de masas en fábricas en las que se ha introducido el trabajo en cadena y los métodos tayloristas. Se genera un consumo masivo, que impulsa a su vez la producción de nuevas mercancías.

2. El Estado se pone como mediación. Se puede hablar de un verdadero Estado-Plan que interviene uniendo los distintos momentos de la acumulación: producción-circulación-consumo y evitando desconexiones peligrosas para la estabilidad.

3. El conflicto social se organiza bajo la forma dual de capital/trabajo. Los sindicatos de clase se encargan de su recomposición haciendo posible la planificación capitalista (planificación de la lucha obrera), verdadera clave de bóveda del sistema.

Si hubiera que condensar en un único concepto este modelo de desarrollo, sin dudar habría que recurrir al de *centralidad obrera*. La identidad-trabajo se constituye en el auténtico punto de referencia, y la lucha obrera en el único criterio de intervención-verificación del análisis teórico. La relación capital/trabajo es considerada esencialmente una relación de poder, y a partir de ella se comprende la realidad. Tres escuelas diferentes que estudian la segmentación del mercado de trabajo (EEUU), la composición de clase (Italia) y la regulación (Francia) convergen en este punto.[58]

Centralidad obrera quiere decir que la historia, la tecnología, la sociedad... adquieren un sentido concreto solamente desde este particular punto de vista. No se trata de que la identidad-trabajo esté sociológicamente privilegiada. Centralidad política del proletariado significa que el estatuto teórico y práctico de la fábrica cambia. La fábrica no es la gran industria, sino que es un término científico con el cual se designa una

58 Algunos de los principales autores son: J. O'Connor, *Estado y capitalismo en la sociedad norteamericana,* Buenos Aires, 1974; M. Tronti, *Operai e Capitale,* Turín, 1971 [ed. cast.: *Obreros y capital*, trad. por Óscar Chaves, David Gámez y Carlos Prieto, Madrid, Akal, 2000]; y M. Aglietta, *Regulación y crisis del capitalismo,* Madrid, 1979.

específica relación capital/trabajo, un determinado grado de desarrollo en el que las relaciones de producción se han extendido al territorio. La escuela, el consumo, el tiempo libre, etc., todo es función de y para la fábrica. Por esto se habla de sociedad-fábrica y, más adelante, de fábrica difusa.

La clase trabajadora, principal referente en esta sociedad-fábrica, presenta dos caras diferentes: motor del desarrollo capitalista y negación del sistema capitalista. La clase obrera en tanto que fuerza de trabajo es la protagonista de la reproducción ampliada del proceso de valorización. Además, su valor como mercancía determina la introducción de innovaciones tecnológicas. Más exactamente, la revolución científico-técnica debe leerse desde la articulación «obrera y salarial» del capital. Las transformaciones tecnológicas son una manera de reducir el contrapoder obrero, ganando beneficios y control político sobre la fuerza de trabajo. Contrariamente, la clase obrera actúa como negatividad cuando lucha por ampliar la esfera del no trabajo, por satisfacer sus necesidades, por afirmar su valor de uso frente a la reducción a trabajo necesario.

Esta relación capital/trabajo puede resumirse en el esquema: lucha obrera→crisis→recomposición capitalista (salto tecnológico).[59] Es recomponiéndose a un nivel más elevado —introduciendo nueva tecnología— como el capital puede reabsorber la presión obrera. Se abre así un nuevo ciclo de acumulación. La clase trabajadora, o mejor, la lucha de los trabajadores, es utilizada directamente para el desarrollo del capital.

> Pues el capital en sí mismo no es productivo, ni factor de progreso; es la relación antagónica entre obreros y capital, entre trabajo vivo y trabajo muerto, lo que es verdaderamente productivo.[60]

La crisis no es catastrófica, sino un momento del proceso de valorización. Desde esta óptica la fábrica no es vista solamente como lugar de producción. La fábrica en el interior de

59 A. Negri, «Marx sul ciclo e la crisi», *Contropiano,* núm. 2, 1968, p. 247.
60 Y. Moulier (coord.), *Les ouvriers contre l' Etat. Refus du travail,* Milán, 1973, p. 41.

esta ciencia obrera, como ya veíamos, es una relación social en la que se da de una manera netamente política el enfrentamiento entre capital y trabajo. Las relaciones de producción no son más que relaciones políticas o de poder, pues se identifica desarrollo tecnológico y desarrollo del poder capitalista. No existe, por tanto, un fraccionamiento en tres niveles de lucha (económica, ideológica y política) ni culminación en el último de ellos.

En la sociedad-fábrica tenemos frente a un capital que se ha hecho Plan, o sea, que es capaz de planificar incluso las mismas luchas obreras, a una clase obrera en concreto. Del mismo modo que el capital varía a lo largo de su historia, sin dejar de ser por ello una relación social sobredeterminada políticamente, la clase trabajadora también cambia, aunque manteniendo su identidad política antagónica. Para dar cuenta de este hecho, Tronti, Negri y otros introducen el término de *composición de clase*. Mediante este término complejo, se califica un conjunto de datos «objetivos» y «subjetivos» que caracterizan a una clase trabajadora en particular, evitándose así el planteamiento idealista basado en niveles de conciencia de clase. Una composición de clase determinada se define por:

> a) La forma y contenido del proceso de trabajo (trabajo en cadena, eventual…).
>
> b) Las necesidades obreras históricamente consolidadas dada una estructura de salarios.
>
> c) Las experiencias subjetivas: formas de organización (asamblea, comité...), los objetivos de lucha, etc.

El conjunto de estos apartados caracteriza a una composición de clase. Los estudios ya clásicos[61] más relevantes acerca de concretas composiciones de clase, se han centrado en

61 Algunas publicaciones relevantes: VVAA, *Operai e stato,* Milán, 1975; VVAA, *Crisi e organizazzione operaia,* Milán, 1976; VVAA, *L'operaio multinazionale in Europa,* Milán, 1974.

tres momentos históricos: las luchas consejistas de la época prefordiana, el New Deal americano y las luchas de los años finales de la década de los sesenta.

La composición de clase en la sociedad-fábrica presenta una figura que juega un papel clave: el obrero masa. El trabajador ligado a la producción en cadena no sólo es el auténtico protagonista del desarrollo económico, sino también del gran ciclo de luchas de los años 68-70 que se extiende por toda Europa y EEUU.

Con él pasan a un primer plano las luchas autónomas basadas en formas de autoorganización, al margen de, y muchas veces contra, los sindicatos. La mitificación del Mayo del ‘68, oculta el Otoño Caliente del ‘69 en Italia, los enfrentamientos del 70-71 en el Estado español... y, en definitiva, esconde un ciclo de luchas generalizado que muestra la fuerza estructural y homogeneidad política alcanzada por este obrero-masa en los principales países occidentales. Un ciclo que rompe, por primera vez después de más de veinte años, el Plan del capital, y que ataca directamente la estabilidad política del Estado.

II.2. *La crisis de la sociedad-fábrica*

El efecto combinado de este ciclo de luchas reivindicativas, centrado en la figura del obrero-masa, es aumentar tendencialmente el coste social de la reproducción de la fuerza de trabajo. En otras palabras, disminuir la tasa de ganancia. Por supuesto, en esta reducción que anuncia la crisis, inciden múltiples factores:

1. Los sectores básicos (automóvil, petroquímica, etc.) alcanzan a finales de los sesenta un punto de saturación, lo que revela un agotamiento del modelo productivo dominante.

2. La crisis energética desatada en 1973, que viene a unirse a una conciencia de escasez de recursos básicos.

3. El aumento indiscriminado de los gastos estatales respecto a los ingresos, lo que se traduce en una fuerte crisis fiscal,[62] y por tanto, en dificultades para el Estado del bienestar.

Pero creemos que toda esta riqueza fenomenológica sólo puede organizarse alrededor de la dialéctica capital/trabajo.

Hacia 1973, cuando el mecanismo de la inflación que debería recomponer la tasa de ganancia resulta insuficiente para frenar la lucha reivindicativa salarial, la crisis aparece realmente como anillo débil del desarrollo capitalista. La crisis se muestra como crisis de dominación política. Las reestructuraciones económicas parecen amplificar y masificar la resistencia obrera. Se produce entonces un estancamiento. La clase obrera, mediante su resistencia, es capaz de bloquear los mecanismos que permitirían reemprender un nuevo proceso de acumulación basado en una sobreexplotación. Sin embargo, no se genera un creciente contrapoder, al contrario, se producen procesos productores de entropía social, miedo...El proletariado se presenta como antagónico, y este nivel de autonomía obrera es «demasiado» para ser integrado dentro del proceso de valorización capitalista, y es «poco» para constituir un poder obrero generalizado. Ante el fracaso del keynesianismo, el capital opta por la crisis abierta y gestionada ya no por la socialdemocracia, sino por la derecha clásica. Así sucede en casi todos los países más importantes de Occidente.

En otras palabras. La respuesta política del capital ante el ciclo de lucha autónoma consistirá en destruir esta composición de clase que por su homogeneidad y comportamientos políticos ha erosionado el poder burgués. Desde finales de la década de los setenta, se impulsará una compleja ingeniería social que marca el paso del Estado-Plan al Estado-Crisis: inflación primero; crisis abierta después; y sobre todo, descentralización productiva, difusión del trabajo negro (a domicilio, sin contratos, etc.) y un largo etcétera cuyo resultado es fraccionar el proletariado en dos sectores básicamente:

62 J. O'Connor, *op. cit.*

un sector central, formado por los obreros de las grandes empresas, sindicalizados, con el puesto de trabajo seguro; un sector marginal o periférico integrado por obreros con trabajo precario, parados...[63] Con todo este «instrumental», la crisis inicial de dominación política impuesta al capital es vuelta contra la clase trabajadora. A partir de este momento, se puede ya hablar de permanentización de la crisis contra el proletariado o, desde otro punto de vista, de adecuación del Estado social y democrático de Derecho a una nueva etapa de acumulación.[64]

II.3. *De la sociedad-fábrica a la metrópoli*

El ataque al obrero-masa, a esta particular composición de clase, tiene unas consecuencias que van mucho más allá. Porque el capital no se limita a disgregar la homogeneidad política del proletariado, sino que altera totalmente las condiciones del enfrentamiento de clase, anulando progresivamente la centralidad obrera. Caída de la centralidad obrera significa:[65]

1. Reducción del número de obreros («de fábrica») en el conjunto de la fuerza de trabajo.

2. Reducción del peso de la esfera productiva en el sistema general de valores, es decir, la fábrica deja de ser matriz productora de una cultura, de unos comportamientos colectivos...

63 Este proceso se leerá desde la socialdemocracia alemana antes que nadie, como el avance hacia la sociedad de los 2/3. Cfr. P. Glotz, «Manifiesto para una nueva izquierda», *Debats,* núm. 14, 1985.

64 C. de Cabo Martin, *La crisis del Estado social,* Barcelona, 1986.

65 La propuesta ideológica de la autonomía de «lo político» como punto de partida para reconstruir la centralidad obrera perdida, es una primera respuesta a este fenómeno. M. Tronti, *Sull'autonomia del politico,* Milán, 1977.

3. Crisis del proyecto de emancipación social.[66]

El proceso de hundimiento de la sociedad-fábrica apunta a un nuevo escenario que denominamos *la metrópoli*.[67] Este paso supone, para unos, el fin de lo social,[68] para otros, el tránsito de a una sociedad del ocio,[69] o a una sociedad posmoderna.[70] En el desarrollo teórico que hemos seguido, aparece necesariamente como un efecto de la lucha de clases. La revolución científica (informática, etc.) es en sus orígenes un salto tecnológico:

> Las nuevas tecnologías forman el núcleo de prácticas adoptadas por el capital para afrontar su recomposición y dar respuesta a la crisis de forma que no se cuestione su hegemonía.[71]

La descentralización productiva, a su vez, conlleva el fin de la fábrica como «fortaleza obrera» y una nueva organización del espacio. El tiempo en la sociedad-fábrica era tiempo para la reproducción del capital. En cambio, en la metrópoli hay un uso del tiempo según caminos individualizantes, porque la integración ya no se hace en plan masivo y grosero, sino clasificando a los individuos, ligándoles a una identidad. Hay una táctica individualizante —lo que Foucault atribuía a un nuevo poder pastoral[72]— y que coexiste con una nueva configuración mucho más represiva del Estado democrático.

---

66 Desde un enfoque idealista, la tesis desarrollada por J. F. Lyotard en su conocido libro, *La condition postmoderne,* París, 1979 [ed. cast.: *La condición postmoderna*, trad. por Mariano Antolin Rato, Madrid, Cátedra, 2006].

67 Utilizamos el término metrópoli introducido por Simmel, aunque la concepción que tenemos de la misma es distinta. Cfr. G. Bettin, *Los sociólogos de la ciudad*, Barcelona, 1982.

68 J. Baudrillard, *Cultura y simulacro,* Barcelona, 1978.

69 A. Toffler, *Avances y premisas,* Barcelona, 1983.

70 G. Lipovetsky, *La era del vacío,* Barcelona, 1986.

71 A. Lope, «Revolución tecnológica y recomposición interna del capital: un proceso sin alternativa obrera» en P. Jodar y A. Martín, *Crisis económica y relaciones industriales,* Madrid, 1984.

72 M. Foucault, «¿Por qué hay que estudiar el poder? La cuestión del sujeto», publicado en *Liberación.*

La *metrópoli* aparece como un momento en la lucha de clases, y a la vez, como algo completamente nuevo que corta radicalmente con el pasado. Esta dualidad que hace difícil un acercamiento a ella, permite, sin embargo, avanzar hacia nuevas categorías para el pensar. Si se descuida la novedad que comporta la metrópoli, se lee nuestra realidad próxima exclusivamente como la narración de una derrota política.[73] La clase trabajadora ha perdido, una vez más, el tren de la Historia. De pie en el andén, veríamos cómo se aleja la posibilidad de una sociedad más igualitaria y más justa. Después de mirar a lo lejos, hacia donde ella se ha desvanecido, dirigiríamos los ojos hacia los antiguos compañeros, buscando una mirada cómplice para rehacer nuestra solidaridad. «Hay que volver a empezar» gritaríamos, mientras ansiosos esperaríamos de nuevo el paso del tren hacia Utopía. Pero si fuéramos valientes de verdad, y osáramos sacudimos esta nostalgia que nos cubre, entonces observaríamos que el andén de la estación ha desaparecido, y que nos hallamos en pleno desierto. Solos. Y mientras inútilmente buscaríamos un refugio, una pregunta vendría a nosotros implacable e insolente: «¿Todavía crees en la historia de un proletariado derrotado?».

Entonces, extenuados, perdidos bajo el sol, nos sentaríamos junto a un camino inexistente y nuestras lamentaciones se dejarían oír:

---

73 Nunca insistiremos bastante en la necesidad de reconocer la derrota. Una derrota política que se puede evidentemente disimular. En la práctica: asegurando que los nuevos movimientos sociales (ecologistas, etc.) recogen la tradición de lucha. En la teoría: hablando de la crisis de los grandes relatos. Además, en el caso del Estado español la conquista de la democracia ayuda todavía más a enmascararla. En realidad, y con distintas fechas según cada país, esta derrota pone fin a un impresionante ciclo de luchas. Como dice uno de los principales protagonistas de los «hechos» de Vitoria: «Asistimos, pues, a la derrota más grande sufrida por el movimiento obrero desde la Guerra Civil de 1936», véase J. Naves, «Balance y futuro del Movimiento Obrero» en *Todos a una* (1988). O también desde Italia: «Hemos tenido dificultad en recorrer en sentido contrario las etapas de la derrota. ¿Quizá porque en nuestra subjetividad individual se ha convertido en demasiado grande y hemos preferido alejarla?», véase S. Bologna, «Memoria operaia e nuova composizione di classe», *Primo Maggio,* núm. 26 (1986-1987).

Bajo extraño imperio, aglomerados los martirios,
y destruidos,
perplejos, extraviados, negada la memoria,
solos;
muerta la sombra que protege,
lloramos,
sin tener a quién o a dónde volver.
Estamos delirando.[74]

Porque ésta es la cuestión crucial. ¿Qué ha pasado para que llegáramos a ver —aunque sólo sea por un momento— en el proletariado a una mera ilusión ontológica?

La *metrópoli* significa el ascenso del individualismo, de la incredulidad. Es el desierto donde las relaciones solidarias son ya sólo espejismos. El paso de la sociedad-fábrica a la metrópoli nos obliga a pensar, porque hace tambalear nuestras creencias más fuertes. Nos hace dudar de nosotros mismos, de la historia de la derrota que hemos vivido. Cuando contemplamos el mundo que las nuevas tecnologías trae consigo, los cambios producidos en «lo social», el recuerdo del proletariado como sujeto político se borra poco a poco. Tenemos ganas de decimos: «Hoy todo es mucho más complejo», lo que quiere decir, que «antes» éramos unos pobres ingenuos. El análisis que hemos expuesto de la relación capital/trabajo sería entonces un simple relato que nos contaríamos nosotros mismos, una de tantas historias que se inventan los perdedores para tratar de justificarse. ¿Y si la idea de una derrota fuera también una invención? ¿Y si no hubiera existido nunca un nosotros?

Sin darnos cuenta nos hemos desligado completamente de la memoria, y nos hemos dejado deslumbrar por la brillantez de lo nuevo. En la metrópoli reina el orden de los simulacros,[75] todo es intercambiable porque todo vale.

74 Hemos copiado esta poesía porque no tiene nada que ver con lo que estamos tratando, y en cambio, expresa muy bien el sentir de la subjetividad que no esconde su derrota. Es una antigua elegía anónima en honor de Atahualpa (libro quechua: *A pu Inca Atavallpaman*) publicada por M. León Portilla en *El reverso de la conquista,* México, 1964. Sirva su transcripción aquí como pequeña contribución al V Centenario.

75 J. Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte,* Barcelona, 1980, p. 65.

Cuando se privilegia la novedad radical que lleva consigo la metrópoli se olvida que ésta es, en el fondo, el desenlace de un enfrentamiento y que el escenario llamado posmodernista no cae del cielo. Hay que estar abierto a lo nuevo, y a la vez, unido a la memoria. Pero la memoria no nos tiene que impedir vivir. Debe limitarse a repetirnos que no todo es igual, que no todo se reduce a juegos de lenguaje, que la vida está salpicada de conflictos, de muerte. Si somos capaces de situamos en este punto, donde la memoria se funde con lo nuevo, el proletariado deja de ser esa ilusión ontológica en la que inocentemente hemos creído, para convertirse en una representación, sí, pero privilegiada. Para adquirir un plus de ser. El proletariado fue verdaderamente un sujeto político, porque en un momento dado, se constituyó en *organización de sentido* capaz de explicar lo que pasaba. La apertura a lo nuevo hace caer antiguos mitos, pero su efecto disolvente no debe arrastramos hasta hacernos olvidar que, efectivamente, hubo un Nosotros opuesto al poder.

II.4. *Procesos en la metrópoli*

II.4.1. No futuro

El marxismo, filosofía de la historia predominante en los años sesenta, abría un horizonte que, a· golpe de fracasos y desilusiones, poco a poco fue cerrándose. De hecho no había por qué sorprenderse pues, si miramos unos años atrás, el hundimiento de las expectativas revolucionarias en Occidente, la burocratización de la revolución bolchevique, la integración de la clase trabajadora alemana en el nazismo... se habían vivido también como el fin de una esperanza. El refugiarse de un Adomo, por ejemplo, en la teoría crítica, es una expresión de esta desesperación, es la reivindicación de la palabra como último refugio, frente a una realidad que no se pliega ante los embates de la razón.

Pero se creía que en los países latinos, para no hablar del Tercer Mundo, había aún un potencial revolucionario capaz de desencadenar cambios históricos. Los más ilusos veían en los PPCC la reserva de esta fuerza de transformación social. Pronto se encargarían éstos de desmentirlo en la práctica, y su defensa final del eurocomunismo, versión actualizada de la ideología socialdemócrata alemana de antes de la primera guerra mundial, fue el reconocimiento público de su carácter reformista, y el principio de un declive más o menos rápido según los países. La crisis del marxismo se superpuso con el desmoronamiento de los PPCC. Visto en clave ideológica:

> Resumamos la argumentación: el marxismo latino era la religión, la ideología milenarista que legitimaba la práctica política de unos PPCC confinados a un gueto contracultural hasta los años 70. El eurocomunismo fue un intento tardío de secularización...[76]

Esta interpretación hoy bastante extendida, al negar la posibilidad de todo cambio revolucionario en los países avanzados durante este período de tiempo, permanece ciega ante las mutaciones sociales que hemos brevemente descrito y que conducen, precisamente, a la crisis de los movimientos de clase.

No nos interesa en absoluto describir la impotencia de las instituciones oficiales del Movimiento Obrero, ni sus últimas peripecias en búsqueda de su identidad perdida. Si nos hemos referido a la crisis del marxismo, no era para analizarla a fondo, sino tan sólo para destacar diferentes maneras de vivirla. La caída de los grandes absolutos: las masas, el partido; el fin de los elementos teológicos que orientaban a la historia hacia un final necesario, han empujado a algunos hacia un pensamiento dominado por categorías desencantadas que encaja perfectamente con los proyectos capitalistas de modernización hoy en boga.[77] Otros han derivado hacia

76 L. Paramio, «Tras el diluvio. Un ensayo de postmodernismo» en *Leviatán.*

77 Para ser más precisos, habría que distinguir como hace G. Vilar entre un postmodernismo de derechas y uno de izquierdas. «Quizá una de las características del postmodernismo de izquierdas, y por tanto del postmarxismo, es la convicción de que todo no es igual, no vale todo, pero sin poder decir con certeza qué es lo que realmente vale». Véase «De Marx al Postmarxismo» en *La Vanguardia,* 03-02-87.

un misticismo.[78] Pero estas evoluciones, en última instancia, son el itinerario personal de una minoría. La crisis del marxismo como imaginario colectivo tiene mucha más importancia. Por un lado, la lucha reivindicativa separada de un proyecto emancipatorio «anticuado y pasado de moda», parece estar fuera de lugar y es acusada de corporativismo.[79] Por otro lado, la misma ausencia de perspectiva que conlleva esta crisis se muestra y es vivida como «no futuro» en sectores sociales, sobre todo jóvenes.

Y ahora hemos llegado al primer proceso que queríamos destacar: la irrupción de *la ausencia de futuro*. En la sociedad postmoderna, en la que el mito del progreso científico se pone como solución de todos los males, se extiende, en cambio, la sensación de no futuro. Las manifestaciones de esta irrupción, sociológicamente hablando, abarcan desde el joven que se droga sin importarle su muerte, hasta el que rechaza someterse de por vida a la disciplina laboral. Lo que tienen en común todos estos comportamientos, es un vivir al día, un jugar con la vida hasta sus últimas consecuencias. El «no futuro», independientemente de su uso mercantil, es un grito de rechazo que surge de «lo social».

Evidentemente, no queremos decir, al ligar crisis del marxismo con «no futuro», que haya una relación de causa a efecto entre ellos. Este enfoque es demasiado simplista. La crisis del marxismo no produce directamente la ausencia de futuro, ya que este vivir al día nace de las determinaciones propias de la metrópoli, de la novedad radical a ella asociada, y la crisis del marxismo, en concreto, es únicamente una de ellas. Pero sí es cierto que dicha crisis deja lugar al «no futuro» como emergencia de «lo social». Una lectura superficial afirmaría que la irrupción de estos comportamientos es

78 Desde M. Cacciari en sus últimos libros, hasta los militantes de las Brigadas Rojas encarcelados que se han convertido al catolicismo.

79 «Dicho de otro modo, reivindicar ya no resulta automáticamente progresista. Por el contrario, puede serlo más oponerse a la reivindicación. El integrismo social, el fundamentalismo asalariado, la intolerancia maniquea en el reparto de patentes de progresismo —identificado en exclusiva con la insolidaria elevación de salarios— ya no pueden seguir monopolizando la titularidad del progreso.» E. Gil Calvo, en *El País*, 27-06-88.

consecuencia de una crisis de ideales, que tiene que ver con el paso ya tópico, de un mundo del Nosotros a uno en el que el Yo está privilegiado. La subida del individualismo, que es un hecho central, oculta —porque se convierte en clave explicativa de todo— que el «no futuro» es la forma de vivir el *agotamiento de lo posible*.

Para los teóricos de la postmodernidad, el fin de los Absolutos en todas sus formas nos transporta a una sociedad de la tolerancia y del bienestar:

> ¿Y qué es lo que nos ha hecho salirnos del espejismo de la sociedad sin clases, de las grandes ideologías prometeicas? Justamente la sociedad frívola, el placer, la seducción, la moda, el consumo. Eso es precisamente lo que nos ha liberado de las ideologías que querían transformar el mundo.[80]

La sociedad postmoderna tiene la forma de un supermercado en el que hay múltiples posibilidades de elección. En este sentido el paradigma que con mayor precisión la describe es la moda. La moda constituye el mejor ejemplo de renovación permanente, de ofrecimiento continuo de infinitas posibilidades. Pues bien, el «no futuro» niega esta mistificación, y afirma, por el contrario, que el campo de lo posible se ha agotado.

Para comprender lo anterior, en particular la aproximación que hacemos entre *la ausencia de futuro* y *el agotamiento de lo posible,* hay que analizar las transformaciones acontecidas en «lo político», o más exactamente, la crisis de «lo político». Caben dos enfoques diferentes, según se privilegie la sociedad-fábrica o bien la metrópoli. En el primer caso, se emplean todavía categorías marxianas (valor, fuerza de trabajo...) aunque completadas en ciertos autores, con nuevas aportaciones, especialmente de la teoría general de sistemas. En el segundo caso, hay una ruptura total con el marxismo, por lo que aparecen y predominan nuevas categorías sociológicas (código, masas...).

80 Entrevista con G. Lipovetsky en *La Vanguardia,* 02-02-88.

II.4.2. «Lo político»: análisis desde la sociedad-fábrica

Desde la sociedad-fábrica, el análisis de «lo político» se centra en el estudio de los cambios experimentados por el Estado. El Estado del tardocapitalismo tiene muy poco que ver con el Estado liberal. El sistema representativo, la esfera política que se pretende lugar de libertad y de realización de la igualdad política, no es más que una articulación interna del sistema de producción. El sistema político y el sistema económico se complementan. Hay «una relación de interconexión e interdependencia funcional entre Estado y proceso de acumulación»[81] a través de una articulación capilar y plurifuncional (política fiscal, de créditos, educativa...).

Pero esta economización del Estado y paralela estatificación de la sociedad —que la era neoliberal en realidad no ha cambiado, a pesar de haber suprimido algunas de las ventajas sociales del Estado asistencial— ha tenido como consecuencia el surgimiento de un centro de poder administrativo-industrial cuya presencia ha puesto en un segundo plano a los organismos tradicionales de representación política. La práctica parlamentaria se convierte así, cada vez más, en espectáculo de la política. La representación devaluada no es una categoría política importante. Aparecen nuevos modos de legitimación, en los que los sujetos son subsumidos en roles situados en el interior de procesos formalizados. Es lo que Luhmann denomina «Legitimation durch Verfahren».[82]

Este poder administrativo-industrial surgido tiene que hacer frente a la complejidad de la sociedad, y lo hace, no con una política general que es incapaz de impulsar, sino con una estrategia de mantenimiento y estabilización. La planificación política no puede responder y satisfacer simultaneamente la demanda de un capital diversificado (privado, monopolista, multinacional) y además las necesidades sociales.

---

81 L. Ferrajoli y D. Zolo, *Democracia autoritaria y capitalismo maduro,* Barcelona, 1980, p. 57.
82 VVAA, *Le transformazioni dello Stato,* Milán, 1980, p. 48.

> La complejidad de los fenómenos recíprocamente interrelacionados viene descompuesta en una multiplicidad de polos decisionales privados de un centro unificante, incapaz de captar en su totalidad esta complejidad.[83]

Se avanza hacia un Estado-Sistema en el que se han redefinido términos tan esenciales como poder político, clase social, e incluso el propio Estado. El uso de la teoría general de sistemas para describir esta evolución en su relación a la sociedad es asimismo explicativo de los cambios ocurridos. K. Offe[84] y el ya citado N. Luhmann han seguido este camino.

Que el Estado se hace sistema significa, en primer lugar, que el Estado deja de ser un instrumento de clase en el sentido de la tradición marxista. Como dice Offe:

> Nuestra tesis es que el Estado es Estado de clase *en tanto* que garantiza la forma de la mercancía, y no porque, por ejemplo, anude alianzas específicas con partes específicas del capital, como sostiene en cambio la teoría del capitalismo monopolista de Estado.[85]

Se concibe así el poder político no ya como «representación de intereses particulares», sino como «intervenciones estabilizadoras del sistema». El Estado con su intervención «oportunista» ayuda a determinados sectores, grupos de intereses, ámbitos funcionales. La conflictividad deja de ser estrictamente un enfrentamiento entre dos clases, para, ampliándose, convertirse en un antagonismo contra un poder político general.

Sin embargo, el Estado dispone de unos mecanismos selectivos: selección negativa (exclusión sistemática de la actividad estatal a los intereses anticapitalistas); selección positiva (selección de la política capitalista más favorable a los intereses globales); y selección de encubrimiento (produce

83 *Ibidem,* p. 25.
84 K. Offe, *Lo stato nel capitalismo maturo,* Milán, 1977.
85 VVAA, *Stato e crisi delle istituzioni,* Milán, 1978, p. 49.

una apariencia de neutralidad).[86] Si estos mecanismos funcionan correctamente, no se puede demostrar empíricamente el carácter de clase del Estado, pero cuanto más concreta se hace una política, tantos más conflictos se producen.

El capitalista individual tiene un inequívoco criterio de racionalidad: maximizar su beneficio. En cambio, el Estado que debe defender las condiciones generales de reproducción del modo de producción no dispone de él. El sistema de partidos es incapaz de filtrar los antagonismos, por eso la administración se politiza dando lugar a este poder político-administrativo con el que reconducir los antagonismos, y cuya tarea es construir un consenso en la sociedad.

En resumen, esta crisis del Estado individua la complejidad social como el enemigo que hay que combatir. El sistema político trata de integrarla (Offe), asegurando a todos los sujetos las condiciones de intercambiabilidad en el mercado, y haciendo transparentes las rigideces de las estructuras sociales y económicas. El sistema político intenta reducir (Luhmann) la complejidad creciente de la sociedad mediante una diferenciación funcional.[87] El Estado-Sistema persigue asegurar la estabilidad del todo social, de la sociedad como «sistema de necesidades».[88]

El vaciamiento de las instituciones políticas y la correspondiente politización de la administración, la crisis de «lo político» en definitiva, puede verse como una progresiva autonomización de «lo político»[89] cuando lo que se busca es mantener el *statu quo;* o inversamente, como una afirmación de «lo social», una crisis de gobernabilidad, empleando un término de Foucault,[90] cuando el punto de vista adoptado no es el conservador. Entonces la sociedad compleja se muestra

---

86 VVAA, «Marxismo, política y Estado», *Monthly Review,* núm. 8 (1977-1978), p. 107.
87 N. Luhmann, «La teoría de la diferenciación social», *Rev. de Occidente.*
88 J. Esser, *Per un'analisi materialistica dello Stato,* Roma, 1979, p. 25.
89 M. Tronti, *op.cit*.
90 VVAA, «La gouvernementalité. Foucault hors les murs», *Actes,* núm. 5, 1986.

irreductible, pues apropiándose activamente de la política, se confronta con el poder político. Si el análisis realizado partiendo de la sociedad-fábrica resalta el carácter activo de la sociedad compleja en tanto que pluralidad de subjetividades irreductibles, el análisis elaborado desde la metrópoli destaca justamente el carácter contrario: la pasividad de las masas. Nos apoyaremos sobre todo en Baudrillard[91] para desarrollar este punto de vista.

II.4.3. «Lo político»: análisis desde la metrópoli

Las transformaciones de «lo político» no son ahora vistas como crisis del Estado. Asistimos más bien a un eclipse de «lo político», lo que implica no sólo la no validez de esta instancia como «principio explicativo de lo social dado»,[92] sino el tránsito, como dice Baudrillard, a la esfera de la transpolítica. Aquí la política no configura un espacio real. Es simplemente un modo de simulación cuyos actos reales son efectos del mismo.

El proceso de producción material, la explotación de la fuerza de trabajo para arrancarle plusvalía, se ha transformado con el paso del mundo de la forma mercancía a la forma signo. Hoy el código ocupa el lugar central.[93] El código como modelo represivo a imponer, como juego de simulación. En este punto cabe hablar de rebelión, y Baudrillard lo hace. Los expulsados a la periferia, los excluidos del juego: jóvenes, comunidades étnicas o ligüísticas... difícilmente son integrados.

Pero Baudrillard no se detiene aquí, y posteriormente lleva hasta sus últimas consecuencias el concepto de simulacro. Se habla entonces de una era del simulacro, en la que se han liquidado todos los referentes, en la que la realidad es

---

91 En sus primeros escritos, antes de que derivara hacia la sociología-ficción.
92 M. Miranda, *La société incertaine,* París, 1986, p. 49.
93 J. Baudrillard, *El espejo de la producción,* Barcelona, 1980.

suplantada por los signos. «Todo se metamorfosea en el término contrario para sobrevivirse en su forma expurgada».[94] Ya no cabe seguir hablando de excluidos porque el poder y el deseo se intercambian, el poder se relanza desde el antipoder. Sólo quedan las masas, y éstas, a vez, son la sombra del poder.

Con las masas pasa a un primer plano el objeto. En un mundo de simulacros la posición del sujeto es indefendible, y nadie puede asumirla. «Sólo la posición del objeto es sostenible».[95] El fin de «lo político» coincide con el desvanecimiento de «lo social» en las masas. Las masas pensadas a la imagen del agujero negro teorizado por la física, tienen una «práctica» efectivamente transpolítica. Frente a la demanda de participación que les dirige el poder responden con el silencio. No son representables, y sólo dan cuenta de ellas los sondeos y las estadísticas. No tienen energía que liberar, ni deseo que cumplir, pero su mera presencia supone una crítica política radical. Las masas absorben todos los signos, el sentido... sin devolver nada. Y esta pasividad es un desafío político que reduce el poder a simulacro vacío.

Baudrillard, en última instancia, es consecuente. Radicalizando su pensamiento y llevando hasta el final su noción de código-simulacro, llega a un concepto de masas en el que se borra toda diferencia. Las masas son indiferencia y fascinación. Estan lejos de la explosión de «lo social» que huía del sistema político. En las masas hay silencio, en «lo social» hay implosión.

Nos hallamos ante dos perspectivas aparentemente opuestas. Ambas parecen coincidir en subrayar las transformaciones ocurridas en «lo político», pero los respectivos análisis son contrapuestos. En un caso, concluyen en la explosión de «lo social»; en el otro, en la implosión de «lo social». Y sin embargo, este resultado no es tan distinto. En los dos enfoques hay un vaciamiento de «lo político» causado por una fuerza exterior activa o pasiva.

---

94 J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Barcelona, 1978.
95 VVAA, *Le rovine del senso,* Bolonia, 1982, p. 114.

II.4.4. El agotamiento de lo posible

El análisis realizado partiendo de la sociedad-fábrica gira, a pesar de incorporar la categoría de complejidad, en torno al sujeto. Es un sujeto social, entendido activamente, el que pone en crisis la esfera de «lo político». Incluso hay quienes han buscado una nueva figura para este antagonismo: el obrero social.[96] Pero este análisis no tiene en cuenta que el fin de la centralidad obrera, el desplazamiento de la fábrica de su lugar hegemónico, supone la desaparición del sujeto político. Como hemos dicho, el ataque del capital va mucho más allá de la mera destrucción de una determinada composición de clase. Ésta es justamente una de las novedades radicales de la metrópoli.

Por su parte, la otra orientación destaca correctamente la indiferencia generalizada, la apatía política, pero al comprimir toda la sociedad en las masas silenciosas, no puede comprender la existencia de una subjetividad. Hay una dicotomía: masas o terroristas, aunque en la práctica ambas opciones coincidan en su comportamiento ciego y desprovisto de sentido. Sin embargo, en esta división no cabe subjetividad alguna. La subjetividad, que de ser pensada en el interior de este escenario sería evidentemente una subjetividad antagonista, ya que se constituiría al ponerse frente al poder, no es arrancada como diferencia de lo indiferenciado. Al borrar toda subjetividad, esta teoría no puede describir un fenómeno como el «no futuro» que, como veíamos, caracteriza a la metrópoli.

Uno y otro punto de vista son por tanto parciales e incompletos. Más que hablar de una crisis o del fin de «lo político», preferimos emplear el término bloqueo. En *la metrópoli* hay *un bloqueo de «lo político»* que se manifiesta esencialmente en la interrupción del desarrollo político.

Tradicionalmente se ha visto a la clase obrera como impulsora del progreso económico. Anteriormente veíamos cuán precaria era la prosperidad capitalista, pues tenía que resistir una

---

96 A. Negri, *Del obrero-masa al obrero social*, Barcelona, 1980.

presión reivindicativa sin la cual, por otra parte, tampoco podía alcanzarse. El capital no es por sí mismo «progresista», y siempre requiere el empuje de una fuerza antagónica. Si salimos del terreno de la producción y consideramos el sistema político, hay que admitir que también en esta esfera la clase trabajadora es un motor del desarrollo político. El ejemplo más cercano es la transición postfranquista durante la cual el capital se autoimpone la reforma política por mediación de la lucha obrera. Reformismo del capital y reformismo obrero se encuentran, porque convergen en el mismo objetivo: destruir la autonomía de clase.

Con la progresiva y tendencial desarticulación de la clase trajabajadora en tanto que sujeto político, en la mayor parte de los países capitalistas avanzados, el ciclo político en el que están involucrados el Estado y el antagonismo social queda frenado. El desarrollo político se detiene en la democracia. En cambio, el ciclo económico se redefine a causa de la introducción de la automatización, lo que altera el funcionamiento de la ley del valor. Pero este aspecto aquí no interesa.

La democracia representativa se pone a sí misma como límite, y a la vez, culminación del progreso político. No hay un más allá, o mejor, éste es necesariamente negativo. Incluso se teoriza que mucha participación democrática acarrea una fuerte inestabilidad,[97] mientras se acrecientan las medidas legislativas de excepción en materia de orden público, justificándolo siempre por exigencias de seguridad, por ejemplo, la defensa de la democracia. «El Estado democrático debe defenderse a sí mismo».

> No se va hacia un Estado totalitario, pero sí que son ciertamente vaciadas todas las garantías del Estado de Derecho. Las formas se conservan, pero cada vez son más transparentes las funciones reales de los aparatos de Estado cuya finalidad es la valorización del capital y la vigilancia y control de la fuerza de trabajo.[98]

Con la destrucción paulatina del proletariado como sujeto político, desaparece la dinámica que empujaba más allá de la democracia representativa. El bloqueo de «lo político» significa

97 R. Dahl citado en P. Birnbaum, *La fin du politique,* Paría, 1979, p. 229.
98 VVAA, *Le transformazioni dello Stato, op.cit.*, p. 53.

concretamente que el Estado cierra el paso al antagonismo no mediable, que se borran espacios de libertad y de vida para así fortalecer el dominio. Agotamiento de lo posible es como hemos denominado a este proceso, y a la manera de vivirlo en la metrópoli, «no futuro». Pero hay que dejar claro que esta ausencia de futuro, aunque esté estrechamente conectada con el bloqueo de «lo político», es más que una mera disposición política pues desbordando este marco se presenta como una actitud vital. Esta irrupción de «lo social» sólo puede entenderse si se contemplan los efectos del bloqueo de «lo político» y, entonces, hay que hablar de agotamiento de lo posible.[99]

II.4.5. El nihilismo no toca fondo

La cuestión que ahora se plantea es determinar si la metrópoli desconoce el nihilismo, o en cambio, lo lleva hasta su final. Al nivel de análisis en que nos movemos únicamente podemos ocuparnos de las manifestaciones del mismo, y para nada de su esencia. De la descripción de la metrópoli no podemos inferir cuál es la esencia del nihilismo, tan sólo la precaución de no confundir manifestaciones, causas y esencia. El tratamiento que aquí se hace es, pues, obligatoriamente exterior y superficial.

El término nihilismo no es unívoco. Heidegger habla especificamente de ambigüedad:

> De ahí que el nombre de nihilismo siga siendo ambiguo porque por una parte designa la mera devaluación de los valores supremos anteriores, pero luego al mismo tiempo el absoluto contramovimiento respecto de la devaluación.[100]

---

99 El terrorismo es el intento de abrir este espacio político, de ir más allá del agotamiento de lo posible. Sin embargo, su acción es absolutamente opuesta a su pretensión.

100 M. Heidegger, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, 1979, p. 186; *Holzwege*, Francfort, 1957, p. 207.

Es decir, la palabra nihilismo se aplica a dos procesos diferentes que, sin embargo, están interrelacionados. La ambigüedad no respondería por tanto a un empleo deficiente sino que sería propia de la «cosa misma». Por esto Nietzsche puede pensar el nihilismo como «lógica intrínseca» de la Historia Occidental, o como lo que se vence a sí mismo.

Nihilismo (incompleto) es crisis de la razón, crisis de las categorías fin, unidad, ser,[101] con las cuales hemos conferido un valor al mundo, un sentido al devenir. Con la muerte de Dios, hemos aprendido que estas categorías que organizaban nuestro habitar y lo hacían inteligible, se referían a un mundo puramente inventado. Ahora este mundo suprasensible en el que estaban ausentes el cambio, el dolor y la muerte, y que habíamos levantado para, desde sus valores superiores (Dios, el Bien, la Verdad), despreciar y culpabilizar a la vida, nos aparece como lo que siempre había sido: una ficción. Entonces «los valores supremos pierden validez» ya que se revelan como perspectivas de utilidad, y al rechazarlos, estamos desvalorizando nuestro mundo y así lo experimentamos.

El nihilismo es, pues, simplemente la devaluación de los valores supremos, pero esta reducción es vivida de tres maneras distintas: afirmando que «la verdad está fuera»; que «nada es verdad»; y, finalmente, que «nada tiene sentido». Deleuze recoge estas tres figuras o etapas del nihilismo incompleto bajo el nombre de negativo, reactivo y pasivo-desengañado.[102]

El nihilismo (consumado o clásico) es prolongación y a la vez ruptura con el nihilismo incompleto, y en comprender este doble carácter reside su secreto. Nietzsche no permanece en el absurdo, pues su movimiento de afirmación se hace desde una perspectiva de redención. Esta vía de salvación estrecha y selectiva tiene el nombre de eterno retorno. El eterno retorno es el puente entre el nihilismo y los nuevos valores, es lo que permite la reducción del nihilismo[103] porque va mano a mano con él hasta el final.

---

101 F. Nietzsche, *Sämtliche Werke,* Band 13, 11(99), Múnich, 1980.
102 G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, 1971, p. 243.
103 M. Heidegger, *Nietzsche,* París, 1971, p. 345.

Aunque el nihilismo está directamente relacionado con el eterno retorno —y uno sin el otro no pueden concebirse— nos limitaremos a considerar el nihilismo clásico en sí mismo, como el contramovimiento de transmutación de todos los valores como el querer dionisíaco, pero sabiendo en todo momento que éste es el principio que opera en el eterno retorno.

Heidegger ya se dio cuenta de que la transmutación de los valores, el sí dionisíaco, no era una afirmación sencilla:

> El no frente a los valores anteriores proviene del sí a la nueva posición de valores. En opinión de Nietzsche, en ese sí no hay transacción ni arreglo alguno con los valores anteriores; por consiguiente, en el sí de la nueva posición de valores se encierra un no rotundo.[104]

Que el sí implica un no, que la afirmación también niega, se desprende del análisis que Nietzsche hace en su libro *Así habló Zaratustra* bajo el título «De las tres transformaciones».[105] Deleuze ha sido quien ha clarificado en mayor medida esta relación crucial entre la negación y la afirmación. Según él, la afirmación que se pretende dionisíaca, si no quiere ser el sí del asno, tiene que estar precedida y seguida de la negación. El rastro que deja el creador es la destrucción activa de todos los valores anteriores. El sí del niño debe ir precedido por el no del león. Sería un error convertir el querer nietzscheano en una sustitución de la negación por la afirmación, o en una reconciliación entre ambos. No hay dialéctica alguna sino afirmación pura. ¿Cómo es posible imaginar una tal transmutación? Sólo puede hacerse considerando que la transvaloración es antes que nada un cambio de cualidad en la voluntad de poder. La voluntad de poder tiene dos caras: negativa y afirmativa. La primera nos es conocida por el resentimiento, la mala conciencia..., que son consecuencias de esta voluntad nihilista. La segunda es la que entra en juego con la transvaloración creadora.

104 M. Heidegger, *Sendas perdidas, op. cit.*, p. 186; orig., p. 206.
105 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra,* Madrid, 1979, p. 49.

Rota la alianza entre las fuerzas reactivas y la voluntad de la nada, ésta se convierte y pasa al lado de la afirmación. Lo negativo es transmutado.

> El sí dionisíaco, al contrario (del sí del asno), es el que sabe decir no: es la pura afirmación, ha vencido al nihilismo y destituido a la negación de cualquier poder autónomo, pero esto porque ha puesto lo negativo al servicio de los poderes de afirmar.[106]

En la transvaloración sólo subsiste el poder de afirmar, pues lo negativo, sin desaparecer, se convierte en un poder en beneficio de la afirmación. El nihilismo no es vencido desde fuera, sino desde sí mismo, y mediante su propia fuerza. La negación se ha hecho activa.

El nihilismo, en su doble versión, configura dos tipos de hombres: «el último hombre» y «el hombre que quiere perecer».[107] «El último hombre» es el nihilista pasivo, incapaz de salir de su cansancio y, por otro lado, demasiado cobarde para extinguirse activamente. «El hombre que quiere perecer» es el nihilista activo, el que se hunde en su ocaso y es tránsito hacia el superhombre.

¿Cuál de ellos vive en la metrópoli? Si aprovechando la fría luz de los fluorescentes que hacen de la noche un día pálido, nos adentramos por las calles cubiertas de fragmentos de sentido, caídos de las desmoronadas naves industriales, y preguntamos por «el último hombre», no encontraremos a nadie que responda por este nombre. Si, por el contrario, buscamos al «hombre que quiere perecer», recorreremos inútilmente la gran ciudad y se burlarán de nosotros cada vez que levantemos la voz.

Efectivamente, Lipovetsky, Baudrillard y demás tienen razón. En nuestra indagación no descubriremos jamás a ninguno de los dos tipos de hombres que Nietzsche imaginaba,

---

106 G. Deleuze, *op. cit.*, p. 259.
107 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra, op. cit.*, p. 39.

pues no existen. Sin embargo, tampoco hallaremos al prototipo que dichos autores nos presentan como universal: el hombre que no cree en nada, pero que vive perfectamente tranquilo con su incredulidad. Esa uniformización de «lo social» confiere rotundidad y elegancia al modelo propuesto, y aunque resalta acertadamente que el nihilismo no toca fondo, se equivoca totalmente al maximizar y generalizar la incredulidad.

En el fondo, Nietzsche no iba tan errado cuando afirmaba:

> En qué medida el nihilismo consumado es la consecuencia necesaria de los ideales hasta ahora vigentes. El nihilismo incompleto, sus formas. Vivimos en medio de él. Los intentos de huir del nihilismo sin transmutar [umwerten] los valores anteriores: producen lo contrario, agudizan los problemas.[108]

La crisis de las grandes máquinas productoras de sentido (el idealismo, el marxismo...)[109] no ha conducido al hombre a renuciar a todas sus convicciones. De la misma manera que el vivir acompañado de la ausencia de fundamento, enfrentado al problema de cómo escoger los valores, tampoco le ha empujado a la desesperación. El nihilismo ciertamente *no toca fondo*, y ésta es una característica importante del tránsito desde la sociedad-fábrica a la metrópoli. Desplazado el obstáculo de la incredulidad generalizada, estamos ya en condiciones de poder analizar las diferentes causas por las que el nihilismo no llega a su final, o lo que es igual, sus distintas manifestaciones en la metrópoli.

Siguiendo a Nietzsche, hay que decir que Dios no acaba nunca de morir. Aunque se consiga expulsarlo del mundo suprasensible, siempre queda un lugar vacío en el que el hombre vuelve a poner nuevos ídolos. En términos más modernos: hay un reciclado continuo del sentido. Cuando Dios, el rey... son arrinconados, aparecen nuevos puntos de referencia gracias a los cuales «lo social» se distancia de sí mismo y puede comprenderse. Con la modernidad surgieron

108 F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, op. cit.*, B. 12, 10 (42).
109 J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, *op. cit.*, p. 7.

los dobles que progresivamente la caracterizarán: privado /público; individual/colectivo; economía/política... y que culminarían en sociedad política/sociedad civil. El desdoblamiento actúa como una terapia cuya función principal es dotar de sentido a la realidad. Con la metrópoli este procedimiento de producción de objetos trascendentes no funciona adecuadamente. Las vías clásicas de la trascendencia: sindicatos, partidos, Iglesia... son cada vez menos creíbles. Entramos en una era de vacío social en la cual la impotencia frente a lo real se expande como incredulidad ante todo cambio radical de la sociedad. Nadie cree en la posibilidad de un proceso revolucionario en los países capitalistas avanzados.

> No es porque Dios, Marx, el hombre o los profetas han muerto, por lo que la trascendencia está enferma. Es porque, en la cotidianidad, independientemente de toda gran religión, filosofía o teoría, no se percibe cómo se podría unir el destino de uno con el de los otros, y el de los otros con el de uno mismo, de una manera práctica, y no solamente de una manera hipostática o espiritual vacía.[110]

La crisis de trascendencia se ha extendido, el desdoblamiento como forma moderna de darse una sociedad el sentido está paralizado. Incluso se asegura que la sociedad ha desaparecido, y sólo, quedan relaciones sociales. Pero que los mecanismos de producción de trascendencia no operen con el éxito de antes, no significa en absoluto que se haya dejado de creer, que no haya necesidad sentido. Al contrario, el que se difunda un vacío social no se debe a una extensión de la incredulidad —que por otro lado existe también— sino a la inexistencia de unos puntos de referencia mínimamente presentables.

Contra los que proclaman que no se cree en nada, hay que afirmar que es justamente a la inversa: hay una permanente necesidad de creer, pero no hay nada en que creer. Hay una deserción de las masas respecto de las instituciones, de los grandes valores… pero no porque ya no creen, sino porque todavía creen demasiado en ellos. Sí tienen razón,

110 Y. Barel, *La société du vide*, París, 1984, p. 102.

en cambio, cuando sostienen que esta incredulidad no desemboca ni en el nihilismo activista, ni en el nihilismo decadente.[111] El nihilismo no llega a su fin. El hombre huye despavorido de él, y no suelta en ningún momento la bolsa donde guarda sus creencias, aunque en ella sólo conserve aquélla que asegura la necesidad de creer. Podemos aplicarle la frase de Heidegger: «A quienes de esta suerte sólo son incrédulos no les ha llegado aún el nihilismo como destino de su propia historia».[112]

El hombre de la metrópoli quiere, por encima de todo, vivir. Con tal de no reconocerse en «el último hombre», se conforma con las más pequeñas ilusiones. Pero tampoco desea destruir activamente los antiguos valores, y convertirse en «el hombre que quiere perecer» anunciador del superhombre. Anteriormente, hemos visto cómo al refugiarse en la creencia de nuevos ídolos que, por otro lado, cada vez cuesta más levantar, consigue alejar momentáneamente el peligro que le atenaza. Hay, sin embargo, otras dos maneras de huir del nihilismo, o mejor dicho, otros dos modos de impedir que éste toque fondo. Cuando el nihilismo se hace *demasiado pronto positivo,* sin haber alcanzado su propia negación. E, inversamente, cuando *no termina nunca* de transmutarse en movimiento afirmativo. En ambos casos, el nihilismo *no es* vencido realmente por sí mismo, y lo que tenemos ante nosotros son algunas de sus manifestaciones en tanto que inacabado.

En la primera manifestación se pueden incluir desde ciertas revisiones postmodernistas del marxismo, hasta el denominado pensamiento débil de procedencia italiana. A pesar de que situemos ambas concepciones teóricas en el mismo saco, es evidente que la capacidad de crítica social es distinta. Tienen, con todo, un punto de partida común. El deseo de asumir realmente una cierta ausencia de sentido, o lo que es equivalente, la pluralidad de sentidos. Se pasa de una macrohistoria cuyo sentido le venía conferido por el fin a alcanzar, a una microhistoria hecha de aleatoriedad,

111 G. Lipovetsky, *La era del vacío, op. cit.*, p. 36.
112 M. Heidegger, *Sendas perdidas, op. cit.*, p. 182; orig., p. 202.

sentidos fragmentados y provisionales. Se pasa de un saber que se quiere verdadero, a uno que dispone de medias verdades,[113] a un saber precario que abre el camino a lo imprevisible, a la discontinuidad...

Este pensamiento tan diverso, cuyo denominador común sería el abrirse al nihilismo, interrumpe muy pronto esta apertura, quedando lejos del punto en el cual el nihilismo se niega a sí mismo. Por miedo, o por oportunismo, este pensamiento en seguida se hace positivo, y se convierte en nihilismo «razonable» o «pragmático». Éste adopta, entonces, la forma de pensamiento político. Veamos un ejemplo:

> Queda una tercera manifestación del nihilismo ideológico: el esfuerzo por asumir la lógica del sin sentido global y de la pluralidad de sentidos relativos como manera de hacer de un ser cuya única relevancia sería su capacidad de dar sentido. Éste es el verdadero proyecto nihilista, el nihilismo positivo, si se me permite la expresión. Tres categorías me parecen decisivas en esta apuesta: vida, proyecto y presente. Tres categorías que la mejor herencia del nihilismo nos entrega... queda abierta una vía en tres direcciones: recuperar la experiencia del sujeto (vida), recuperar el papel motor del proyecto, repensar el presente...[114]

Hemos escogido este fragmento, a pesar de su extensión, tanto por su contundencia y claridad, como por su carácter de síntoma de una época. Es un buen ejemplo de esta revisión postmodernista de la tradición emancipatoria. Se niega el sentido, pero se reintroduce inmediatamente al salvar el sujeto y el proyecto. Se apela a una historia positiva del nihilismo, para combatir las grandes verdades, los valores supremos, y como garantía de pluralismo. Obviando una crítica a la política que podría llevar demasiado lejos, la llamada al nihilismo es simplemente un recurso para afirmar la convencionalidad y relatividad de los valores, como punto de partida de un posibilismo político.

113 M. Ferraris, «Le mezze verità», en VVAA, *Le rovine del senso, op.cit.*, p. 45.
114 J. Ramoneda, «Las transformaciones ideológicas», en *La Vanguardia* 10-05-88.

El nihilismo positivo (?) fundamenta ideológicamente una práctica de compromiso político, de rechazo de todo proceso revolucionario por ser portador de totalitarismo.

El pensamiento débil, que aquí no expondremos, va más allá, negando cualquier elemento crítico que aún pudiera subsistir. Por esto rompe abiertamente con todo lo que significaba la «escuela de la sospecha»:

> Así pues, no es cierto (pero esto habría que explicarlo más, y algún día lo haré) que abandonando la sospecha y la crítica de la ideología se pierda todo criterio de juicio, y nos exponemos, en cambio, a aceptar como buena cualquier representación.[115]

Apoyándose en Nietzsche y en Heidegger principalmente, Vattimo en particular construye una *ontología del declino* en la cual el ser se halla despotenciado, lo que le permite, según él, pensar la historia en sentido hermenéutico,[116] y defender una ética que no impone valores, pues en ella los intereses pierden su virulencia, se idealizan y se convierten en representaciones teatrales.[117] El pensamiento débil es la caricatura y, a la vez, la verdad de este nihilismo positivo. Un pensamiento político que ha renunciado a transformar la realidad por miedo a las consecuencias que se pudieran producir, que claudica impotente derivando hacia una actitud esteticista, en un mal sentido, frente al mundo.

El nihilismo se hace positivo demasiado pronto, se presenta como un más allá del nihilismo, pero en el fondo es sólo una variante. Se quiere separar de la razón como dominio, de la verdad como evidencia impuesta, de la historia como proceso dirigido a un fin, y en lugar de llevar hasta al final este deseo liberador, lo limita y lo hace desembocar en una defensa de la democracia representativa, o lo que es igual, en una glorificación de la categoría de tolerancia.

---

115 G. Vattimo, «La izquierda y la nada», en *El País,* 30-03-87.

116 G. Vattimo, *Más allá del sujeto,* Barcelona, 1989.

117 G. Vattimo, «De la ideología a la ética», en *El País*, 08-01-87.

Ya nos había advertido Nietzsche, a quien tanto apelan, que la tolerancia es una «incapacidad para el sí o el no».[118] Que la tolerancia, como muchas veces la paz, es el lenguaje del poder. Frente a estas categorías habría que alzar la de vida, pero estas formas de nihilismo incompleto no alcanzan a pronunciarla.

Muchos autores coinciden en señalar que el advenimiento de la sociedad «postmoderna» representa el final de los fundamentos absolutos, los ideales totalizadores, la diseminación contra la unidad. A estas consideraciones habría que añadir el retroceso del mundo de las creencias, aunque sea más aparente que real, el pluralismo de los sentidos... De ser cierto el escenario así trazado, se nos plantea una pregunta con insistencia: ¿Por qué no encontramos al «hombre que quiere perecer»?

Indudablemente el nihilismo afirmativo, el sí dionisíaco, encuentra en la metrópoli un buen caldo de cultivo, o por lo menos, mucho mejor que en la sociedad-fábrica, y sin embargo, sólo hallamos expresiones de un nihilismo inacabado o huidas hacia lugares más seguros. Incluso el «no futuro» que roza el rechazo del creer, que es un vivir el presente, no se masifica como movimiento de la ausencia de sentido, y en vez de originar una afirmación de vida, termina en entropía social y autodestrucción.

Una vez más, vemos cómo el nihilismo no llega a tocar fondo, pero ahora porque se hunde en un pozo sin fin. ¿Y si el nihilismo afirmativo fuera informulable en la metrópoli por ser demasiado provocativo? Defender el nihilismo afirmativo es asumir plenamente la muerte de Dios. ¿Y si la muerte de Dios fuera, aquí y ahora, la actualidad del comunismo?

La actualidad del comunismo, que el comunismo está más cerca y a la vez más lejos que nunca, es nuestra auténtica muerte de Dios. Es aquello que más nos cuesta aceptar, porque echa por los suelos todas las seguridades sobre las cuales hemos construido la vida social. Que el mundo pueda ser

118 F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, op. cit.*, Bd. 9, 11 (99).

radicalmente cambiado —porque hoy existen las condiciones técnicas para otra forma de vida más solidaria y sin la condena del trabajo— se nos aparece como un mal sueño, como un imposible no deseable. Además, los fracasos de los países socialistas, la propaganda antitotalitaria, el mismo pensamiento utópico hoy ya de baja, han colaborado eficazmente para que rechacemos este pensamiento. En la metrópoli, el sistema de partidos establece una política de Estado, que se presenta como la única posible:

> Porque dada la necesaria articulación del sistema económico al político y de manera acentuada en la fase de crisis, las posibles respuestas del sistema político se mueven en un margen notoriamente reducido... Resulta de ahí que los programas de gobierno de los diferentes partidos no pueden presentar opciones muy diferenciadas sino cada vez más próximas... es decir, están cada vez más cerca unos de otros y por tanto menos definidos, más inespecíficos, en estas democracias que se han convertido en objetivamente consensuales...[119]

Ésta es la otra cara de lo que hemos llamado *agotamiento de lo posible*. En este marco, decir sí a la muerte de Dios, asumir la actualidad del comunismo, prefigurar en la vida diaria el comunismo o insertarse en él en tanto que movimiento real, es completamente extemporáneo. Por dos razones principales: primero, porque el poder va cerrando poco a poco todo espacio político realmente antagónico; segundo, porque aparece como algo ridículo. En este último sentido, Lipovetsky acierta totalmente cuando dice: «Dios ha muerto, pero a nadie le importa un bledo».[120] Olvida, como es costumbre en los teóricos de la posmodernidad, el otro aspecto más represivo: que el poder hace todo lo posible para alejar y ocultar la muerte de Dios. No en vano, si Dios ha muerto, cae la vieja inteligibilidad del mundo,[121] y entonces el hombre se atreve a andar por sí mismo.

119 C. de Cabo Martin, *La crisis del Estado social*, *op.cit.*, p. 62.
120 G. Lipovetsky, *La era del vacío*, *op.cit.*, p. 36.
121 M. Morey, *Camino de Santiago,* México, 1987, p. 49.

II.4.6. «Lo social» excede a la clase social

Hegel perseguía, mediante la conciliación universalizante de lo particular de la sociedad civil en el Estado, construir la unidad del todo social. Con este objetivo señaló cuál era el peligro que debía ser conjurado para evitar la disolución de la sociedad: el populacho (*der Pobel*).

Pero si bien, por una parte, cada individuo existe por sí, por otra es miembro del sistema de la sociedad civil, y así como todo hombre tiene derecho a reclamar de ella su subsistencia, ella también debe protegerse contra ellos. No se trata sólo de que no reine el hambre, sino de que no surja el populacho *(dass kein Pobel enstehen soll)*.[122]

El *Pobel* es la negatividad no mediada, la parte irreductible de la sociedad cuya presencia resulta disgregadora para el conjunto, la opacidad que no se deja hacer transparente por la luz de la razón.

El aviso de alarma dado por Hegel no impediría que poco más tarde, en la insurrección de 1848, este social insumiso y desafiante hiciera su entrada en la historia de Europa. Se trataba de una primera irrupción, que tuvo una conveniente respuesta por parte del poder:

> Por esto, tan pronto como los republicanos burgueses, que empuñaban el timón del gobierno, sintieron que pisaban terreno un poco más firme, su primera aspiración fue desarmar a los obreros... Después de cinco días de lucha heroica los obreros sucumbieron. Y se produjo un baño de sangre de prisioneros indefensos como jamás se había visto... Era la primera vez que la burguesía ponía de manifiesto a qué insensatas crueldades de venganza es capaz de acudir tan pronto como el proletariado se atreve a enfrentarse a ella, como clase aparte con intereses propios y propias reivindicaciones.[123]

---

122 G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho*, *op. cit.* Agregado núm. 240.

123 F. Engels, «Introducción» a K. Marx, *La guerra civil en Francia,* Madrid, 1971, p. 9.

Aunque durante la Comuna de París (1871) se desencadenó un movimiento de clase de mucha mayor envergadura, no es erróneo considerar el año 1848 como la fecha en la que puede empezar a hablarse de la cuestión social.

Como consecuencia de la revolución industrial cuyos efectos se dejaron sentir especialmente en el periodo 1830-1848, se desarrollaron las industrias, crecieron las ciudades, se proletarizó el artesanado, y las masas de trabajadores se concentraron y aumentaron en número. De este social que se mostraba indómito y beligerante, se hicieron dos tratamientos teóricos —hoy diríamos, dos lecturas— completamente diferenciadas: el marxismo y la sociología clásica.

La perspectiva de su potencial conversión en un ser Otro es la línea que atraviesa toda la obra de Marx. Desde el uso de la rejilla alienación/desalienación para dinamizar y dirigir la realidad descrita en los *Manuscritos* de 1844, hasta el análisis del proceso material de constitución política de una subjetividad antagónica que son los Grundrisse[124] en todo momento existe un solo objetivo: pensar/construir esta tensión hacia un Otro opuesto al Mismo. Para la sociología clásica, para Durkheim por ejemplo, «lo social» con poder disolvente, la anomia, es un Otro en tanto que debe ser reducido mediante una reglamentación. La integración social es precisamente esta reducción. Pero es un Otro vacío. Es falta de orden. «No es violación de un orden, sino ausencia de orden».[125] Es rotura de los vínculos sociales, fragmentación, y en ningún instante se identifica con el proletariado. La clase obrera, en Durkheim, no alcanza jamás la categoría de Otro opuesto al poder. Tan sólo es un residuo —mezcla de la organización profesional naciente con la organización familiar preexistente— condenado a desaparecer junto con los conflictos.

124 A. Negri, *Marx oltre Marx,* Milán, 1979, p. 157 [ed. cast.: *Marx más allá de Marx: cuaderno de trabajo sobre los «Grundisse»*, Madrid, Akal, 2001].

125 L. Rodríguez Zúñiga, *Para una lectura crítica de Durkheim*, Madrid, 1978, p.80.

Marx hace de «lo social» una negatividad contra el orden establecido. Durkheim concibe «lo social» como un vacío de orden. Pero ambos coinciden en construirlo como un Otro. Un Otro a *redimir*. Un Otro a *integrar*.

En la metrópoli, esta representación de «lo social» como Otro entra en una crisis abierta. «Lo social» que se ha hecho más espeso, combina equilibrio y conflictividad, silencio y grito. La crisis de dicha representación puede abordarse en un doble sentido.

1. «Lo social» ya no es legible a partir de un modelo dual del tipo Estado/proletariado, clase contra clase... Es decir, no puede encerrarse en la forma de negatividad, si todavía se pretende aprehenderlo en toda su variedad. Por esta razón, algunos han formulado la dinámica social no ya a partir de la negatividad, sino de la afirmación.

Esta lectura de Marx —y en ciertas ocasiones apertura al pensamiento de Nietzsche— sigue concibiendo «lo social» como un Otro, pero en lugar de una emancipación cuyo motor es la negatividad, defiende una liberación basada en la afirmación de las necesidades, de los valores de uso, del deseo o de la diferencia. Se pasa así a un modelo explicativo Poder/Deseo, Muerte/Vida... que se ajusta algo más a la realidad de «lo social», aunque se le escapen muchas de sus determinaciones. La crisis de la identidad-trabajo se interpreta como la emergencia de nuevas subjetividades antagónicas, como una explosión de «lo social» y afirmación de la diferencia.

«Lo social» pensado como Otro, ya sea en la forma de negación, ya sea en la de diferencia, sigue siendo irreductible frente al Mismo. Se permanece en todo momento encerrado en lo que podríamos llamar el círculo metodológico-político, círculo que conduce, en definitiva, a la reafirmación del poder: →Búsqueda del Otro→Llegada al mito del Otro→Confirmación del Mismo→. Designamos como mito del Otro, siguiendo a F. Rella,[126] este lugar completamente fuera del poder con capacidad de ponerse como alteridad

126 F. Rella, *Il mito dell' altro. Lacan, Deleuze, Foucault,* Milán, 1978.

absoluta. La crítica a esta concepción más moderna de lo Otro como irreductible al Mismo, se ha llevado a cabo por varios autores y desde perspectivas muy distintas. Recordemos a Baudrillard, que denuncia la intercambiabilidad que existe entre el deseo y el poder[127] o a Derrida al ocuparse de la *Historia de la locura* de Foucault:

> La desgracia de los locos, la desgracia interminable de su silencio, consiste en que sus mejores portavoces son los que mejor les traicionan; porque, cuando se quiere decir el silencio mismo, ya se ha pasado uno al enemigo y del lado del orden, incluso si en el interior del orden, uno se pelea contra el orden y lo pone en cuestión en su origen.[128]

Sin embargo, estas críticas, al pretender superar el círculo metodológico-político, en el fondo, lo que hacen es cerrarlo con más fuerza y empujar a la impotencia. Nos dicen: «Todo es poder, y de él no se sale». En este sentido, el interés que poseen es el de ser un reflejo de la dificultad de levantar una resistencia en *la metrópoli*. Es un hecho obvio cómo el poder se apropia y utiliza —cuando no produce directamente— los saberes que se quieren alternativos. Desde los estudios del lenguaje de los grupos marginales, que sirven para que la policía pueda infiltrarse para controlarlos, hasta la defensa ecológica de la naturaleza que acaba generando una industria de la descontaminación... No entramos a analizar más detenidamente esta cuestión, pues volveremos sobre ella más adelante. Ahora queremos concluir diciendo únicamente que, tanto el modelo interpretativo marxista clásico, como el renovado, desconocen «lo social» por encadenarlo a la forma del Otro. Pero «lo social» en la metrópoli es demasiado fluido para dejarse encerrar en el interior de una perspectiva única.

2. Por otro lado, hacer de «lo social» una anomia a reducir con el fin de estabilizar a la sociedad no es tampoco una mejor representación. Crisis del Otro como representación

127 J. Baudrillard, *Olvidar Foucault*, Valencia, 1978, p. 22.

128 J. Derrida, *L'écriture et la différence,* París, 1967, p. 58 [ed. cast.: *La escritura y la diferencia*, trad. por Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989].

significa ahora que «lo social» conflictivo no sólo no debe ser integrado, sino que, al contrario, debe ser considerado funcional al propio sistema. De otra manera. En *la metrópoli* no se puede encarar «lo social» como un Otro a someter, no se puede aceptar la concepción del conflicto de Durkheim, porque éste tiene un efecto unificante y no disgregador. El conflicto es el cemento que une la sociedad. Fue G. Simmel quien primero comprendió este ambiguo estatuto de «lo social», y su famoso análisis de la lucha es prueba de ello. En la línea de la tradición dialéctica afirma:

> Un grupo absolutamente centrípeto y armónico, una pura unión, no sólo es empíricamente irreal, sino que en él no se daría ningún proceso vital propiamente dicho.[129]

Pero la dialéctica es sólo la expresión de la autosuperación de la vida, del conflicto entre fluidez y concreción. No hay ningún finalismo. La lucha, el antagonismo, tiene una función absolutamente positiva e integradora.

El tránsito desde la sociedad-fábrica a la metrópoli libera a «lo social» de las estrechas perspectivas desde las cuales era contemplado. Cuando la representación de «lo social» como Otro entra en crisis, la redención y la integración aparecen como puntos de vista totalmente parciales.

«Lo social» no es negatividad, ni diferencia, ni vacío. «Lo social» independizado de su representación como Otro se muestra como multiplicidad. En la metrópoli, no hay ni explosión ni implosión de «lo social». En la metrópoli, «lo social» *excede a la clase social*, y se pone como multiplicidad.

No vamos evidentemente a discutir aquí el concepto de clase social. Solamente estableceremos unas pautas generales para clarificar qué significa exceder en la afirmación anterior. En la frase de Marx: «Los individuos aislados forman una clase sólo en la medida en que han de emprender una

129 G. Simmel, *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización,* vol. I, Madrid, 1977, p. 267.

batalla común contra otra clase»,[130] se recogen los aspectos más importantes que caracterizan a las clases sociales: no se definen desde una posición económica estática; forman una dualidad dinámica en la que progresivamente se van construyendo. Es decir, las clases sociales no preexisten a la lucha de clases, sino que es justamente a la inversa. Porque hay enfrentamiento de clase es por lo que existen las clases sociales. La clase social, en la obra de Marx, es un concepto derivado, ligado directamente al de modo de producción. Es posiblemente por esta razón por lo que no se encuentra en sus escritos una teoría específica sobre las clases. Si se asume la lucha de clases en sus diferentes niveles (económico, político, ideológico) como el criterio complejo que delimita la clase social, puede llegarse a una primera definición que recoge —aunque parcialmente— el estatuto teórico-práctico así establecido:

> En este sentido, si bien la clase es un concepto, no designa una realidad que pueda ser situada en las estructuras: designa el efecto de un conjunto de estructuras dadas, conjunto que determina las relaciones sociales como relaciones de clase.[131]

El defecto de esta definición reside, como es usual en el estructuralismo, en privilegiar el lado pasivo —la clase social como efecto— olvidando el aspecto activo o subjetivo. Una definición más completa sería: «Las clases sociales son el efecto y el agente de la lucha de clases».[132] No interesa aquí tanto llegar a establecer una «correcta» definición de clase social, como sí resaltar, en cambio, la absoluta inconmensurabilidad que existe entre la estructura de clases y la estratigrafía social.

Aunque a veces se complete el análisis de clase con categorías como estrato social, aunque algunos tomen como sinónimos clase y estrato, se trata de términos que proceden de dos métodos —marxista y funcionalista— que son totalmente diferentes. El análisis funcionalista utiliza conceptos

130 K. Marx, *La miseria de la filosofía,* Madrid, 1974, p. 110.
131 N. Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista,* Madrid, 1972, p. 75.
132 R. García Durán, *El concepto de clase social*, Barcelona, 1975, p. 85.

como individuo, rol, estatus, etc., y buscando el equilibrio social concibe el cambio únicamente como progreso y movilidad interna. El análisis marxista, en cambio, no pretende clasificar la realidad social, y si contempla al individuo es como componente de fuerzas sociales antagónicas que se disputan un excedente. El conflicto, a su vez, juega un papel central como expresión de la lucha de clases.

Cuando decimos que *«lo social» excede a la clase social,* no afirmamos de ninguna manera que la realidad nos obliga a pasar de un modelo de estructura de clases a otro de estratigrafía social, o que surge la necesidad de combinarlos para poder explicar las transformaciones ocurridas en la metrópoli. Simplificando podríamos sostener que no se trata de una cuestión de sociología —crisis del término clase— sino de política. *Exceder* no significa en esta expresión la *Aufhebung* hegeliana porque hay una dislocación que modifica este superar abolir-manteniendo. Tampoco es una *Uberwindung,* un superar pasando simplemente más allá del obstáculo. Exceder, según el diccionario, es «ser más de lo que permite una cierta facultad o poder». En este sentido, «lo social» excede el marco de la estructura de clases, «supera» el criterio de definición de la clase social a partir de la lucha de clases. También se puede explicar en referencia al Otro entendido como representación. «Lo social» es más (y es menos) que el Otro. El exceder de «lo social» comporta antes que nada una dislocación interna que abre el camino hacia su proyección como multiplicidad.

> La crisis de la idea de revolución es la crisis de un metalenguaje, de un diafragma ideológico que separa el sujeto de su propio lenguaje. Ningún metalenguaje más es posible.[133]

Desaparece el metalenguaje de la revolución, que ofrecía un sentido a la construcción de la clase como proceso, pero además, el crecimiento del contrapoder obrero, que era un eje y una medida de este avance, queda en la metrópoli oscurecido detrás de una dispersión de lenguajes. Y lo común a este sistema de

---

133 G. Gozzi, «La distruzione del legame soziale», *AUT AUT,* núm. 179-180, 1980.

prácticas no es tanto que «sean expresión de movimientos económicos, sociales y culturales que lo Político no puede comprender (*comprehendere*)»[134] pues volveríamos a caer en el mito del Otro, sino justamente que son lenguajes difícilmente traducibles recíprocamente. Porque, en última instancia, el exceder de «lo social» es una manifestación o contrapartida inesperada de la desarticulación del sujeto político que ya hemos expuesto.

«Lo social» excede a la clase social significa, entonces, la superación de unos límites previa una dislocación interna. O lo que es igual, que «lo social» liberado de un criterio político restringido y venido a menos, en tanto que multiplicidad, se expande en varias figuras. El estudio de estas figuras debe acercarnos a una descripción más acertada de «lo social».

No vamos a enumerar las diferentes figuras de «lo social», porque esta tarea sería interminable y siempre incompleta. Pretendemos más bien concretar este excederse de «lo social», *deduciendo* sus figuras principales. No es factible una aprehensión de «lo social» en su totalidad, y toda nuestra crítica anterior apunta en este sentido. «Lo social» sólo se puede aprehender desde una polarización de la multiplicidad. Necesitamos, por tanto, aplicar diferencias de potencial para que en la multiplicidad se formen distribuciones de densidad de carga distintas. Este resultado se obtiene proyectando sobre la multiplicidad la tensión inherente a dos formas duales: Todo/Parte y Dentro/Fuera. Gracias a esta proyección se generan las cuatro figuras principales de «lo social», que a su vez, dan lugar a otras muchas.

1. *El extranjero.* Es una Parte contrapuesta al Todo. Está Dentro, pero se pone Fuera.

> En cambio, el extranjero es un elemento del grupo mismo, como los pobres y las diversas clases de «enemigos interiores». Son elementos que si, de una parte, son inmanentes y tienen una posición de miembros, por otro lado, están como fuera y enfrente.[135]

---

134 M. Cacciari, *Pensiero negativo e razionalizzazione,* Venecia, 1977, p. 10.

135 G. Simmel, *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*, *op. cit.*, vol. II, p. 717.

«Lo social» es una subjetividad antagónica que no arranca necesariamente del proceso de valorización capitalista, ni pasa tampoco por la transacción. «Lo social», en la figura del extranjero, es el enemigo interior (potencial) que de pronto despliega su fuerza, y da origen a las explosiones, a *les émeutes,* que estallan periódicamente en las grandes urbes. Son ejemplo de ello las ocurridas en EEUU a finales de los años sesenta, y que se han reproducido en Inglaterra en los años ochenta (Brixton, Liverpool...) y recientemente en algunas otras ciudades europeas (París).

Estas rebeliones urbanas aparecen a los ojos del poder como un sin-sentido. Muchas veces no hay propiamente un detonante o causa visible, si se descarta la abierta provocación producida por una ocupación policial de la zona. Tampoco pueden situarse en la tradición de las sublevaciones campesinas del siglo XVIII. «Lo social» no quiere fijar un precio «justo» a los productos alimenticios, quiere apropiarse simplemente de la riqueza y de modo inmediato. Por eso el pillaje de las tiendas es algo habitual.

A menudo se quiere hacer de la rebelión una explosión de conflictos raciales, pero la mayor parte de las veces, blancos y negros o asiáticos, se enfrentan codo a codo con la policía. El Estado responde poniendo en un mismo saco al vandalismo de los *hooligans* del fútbol, las violaciones y las sublevaciones urbanas, criminalizando de esta manera todos los comportamientos antagónicos. «Lo social», sin embargo, es incontrolable, fluido. Se asienta sobre intensas relaciones internas, y no dispone de una organización formal fácil de destruir mediante la infiltración o la corrupción.

> Lo que es más extraordinario de este tipo de revueltas es su carácter festivo... Basta que sepáis que mis vecinos de casa, después de haber vaciado el pequeño supermercado cercano, organizaron una fiesta durante toda la noche, con música reggae acompañada de las sirenas de la policía y de los bomberos que acudían a apagar los incendios que había en la calle.[136]

---

136 Artículo-carta de Lia Ghilardi publicado en *Collegamenti,* núm. 16, 1985.

Se trata de la revuelta de Brixton (octubre 1985), iniciada cuando en un registro policial una mujer de raza negra fue herida gravemente. De hecho, estas revueltas no expresan ninguna reivindicación. El extranjero no habla el lenguaje de la política. Por esto, los periodistas, y demás mistificadores de la opinión pública, se estrellan cuando quieren comprender qué es lo que pasa realmente. En Brixton, una mujer le gritó a un policía: «*Leave me alone, police shit. I want to enjoy. Life is boring... We want everything!*».[137] [«Déjame en paz, policía de mierda. Quiero disfrutar. La vida es aburrida... ¡Lo queremos todo!»]

«Lo social» en la figura del extranjero tiene un objetivo: *pervivir*. Y la rebelión en la metrópoli convierte este pervivir, a pesar y en contra de todas las dificultades, en *aventura.* El extranjero, por su posición en el espacio, puede romper con la cotidianidad y hundirse/elevarse en la aventura. Su pervivir se prolonga en el momento henchido de vida. El extranjero, y sólo él, es capaz de apurarlo hasta el final.

El extranjero también puede estar solo y aislado en una sección de una empresa. Allí, junto con otros empleados, realiza un trabajo corriente. Sin embargo, no se implica en la tarea que le han asignado. Está, y a la vez, no está. Su manera de rechazar el trabajo —que por otro lado necesita para no morirse de hambre— consiste en objetivarlo absolutamente como algo que no es suyo. El extranjero se mantiene Fuera porque jamás se da totalmente. Porque, en el peor de los casos, le quedan sus sueños y en ellos pervive.

2. *El delincuente.* Es una Parte contrapuesta al Todo. Está Fuera, pero se pone Dentro. El delincuente, al infringir la norma, se sitúa fuera de la legalidad. Sin embargo, su comportamiento en realidad es funcional al sistema. Ya Durkheim, que negaba toda anomia, aceptó que, a pesar de todo, el delincuente podía jugar un cierto papel constructivo en la sociedad: «Lo "bueno" del delito consiste solamente en

137 Publicado en *A chronology of anti-hierarchical violence in Mainland U.K,* julio de 1985-mayo de 1986.

la movilización instantánea de las fuerzas del consenso y en el fortalecimiento de las normas de rectitud y solidaridad suscitado por la transgresión».[138]

Pero sería Foucault quien mejor demostraría que la delincuencia es un mecanismo de poder:

> Ahora bien, este ilegalismo concentrado, controlado y desarmado es directamente útil. Puede serlo con relación a otros ilegalismos: aislado junto a ellos, replegado sobre sus propias organizaciones internas, concentrado en una criminalidad violenta cuyas primeras víctimas suelen ser las clases pobres, cercado por todas partes por la policía...[139]

Producir el delincuente es el objetivo final de la estrategia del poder, cuando persigue y criminaliza los ilegalismos, cuando transforma los comportamientos subversivos o ilegales en perversos o delictivos.[140] Como el calor que inevitablemente se pierde en el paso de la energía al trabajo, el delincuente es esta energía calorífica inaprovechable pero a la vez necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad. El delincuente, si hace falta, se convierte en confidente de la policía. Su único afán es, en un mundo que le rechaza, *sobrevivir.* Difícilmente convierte el correr un peligro de muerte en aventura. Se limita a sobrevivir. Es incapaz de concentrar la vida en un instante, lo que desea es prolongarla al máximo. Jamás corta con el Dentro.

> El agente del comportamiento delictivo no se sale del orden social simbólico imperativo, sino que, por el contrario, sus comportamientos van dirigidos a obtener o a participar de la satisfacción o felicidad que este orden oferta a los sujetos de poder y que a él se le niegan como sujeto de no poder.[141]

---

138 R. Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico*, vol. I, Buenos Aires, 1977, p. 177.

139 M. Foucault, *Vigilar y castigar,* Madrid, 1982, p. 283.

140 P. López Sánchez, *El centro histórico, un lugar para el conflicto,* Barcelona, 1986, p. 128.

141 EDE Convivencia ciudadana. *Investigación sociológica sobre comportamientos desordenados,* 1982, p. 3, citado en P. López Sánchez, *op. cit.*, p. 128.

3. *El marginado.* También es una Parte contrapuesta al Todo. Está Fuera y permanece Fuera. Es difícil describir esta figura de «lo social», pues en seguida se desdobla en numerosas variantes. En principio, «todos somos marginados sociales» en tanto queremos reconocernos en los grupos sociales (mujeres, homosexuales, presos...) que luchan por sus reivindicaciones específicas.

> Sobre estos rasgos se sitúan los grupos marginados. Lo que pasa es que, en alguna medida, todos estamos en algunos de ellos, cuando no en varios, pues la represión que los origina y la exclusión que los caracteriza, nos afectan a todos, aunque resulte duro el reconocerlo y el ser consecuentes con esta toma de conciencia.[142]

Aunque lo anterior sea cierto, aunque el capital aliene la vida de cada uno de nosotros, hay unas desigualdades económicas y sociales que no pueden olvidarse. Es decir, hay marginados y marginados. Por ejemplo, son marginados los expulsados del mercado de trabajo (minusválidos, amas de casa, etc.); y también son marginados los excluidos mediante leyes y sanciones encaminadas a salvar las instituciones en peligro (familia, sociedad, etc.). Un criterio útil para intentar una mínima clarificación sería distinguir entre la marginación voluntaria y la forzada, sabiendo de entrada que dicha pauta es ilusoria, pues frente al poder todos los que no disfrutan de él son, en verdad, marginados.

Es marginado voluntario el que quiere *aussteigen*, es decir, «bajarse» de la sociedad. Éste es el que deja la ciudad y huye al campo. Intenta construirse una vida alternativa de la que son expulsadas las prisas, las formas autoritarias... El excluido voluntario vive su marginación como un *revivir,* como un volver a existir del hombre que antes estaba muerto. En el permanecer fuera, aunque este fuera sea siempre muy relativo, pues la autosuficiencia es imposible, halla la fuerza para subsistir. El marginado voluntario puede ser enteramente urbano. Rechazando la disciplina de fábrica, combina trabajos esporádicos en la economía sumergida con

142 *Teoría y práctica,* núm. 15, 1978, p. 8.

un cierto ilegalismo para salir del paso. Sin nadie que le mande, disfruta de su libertad, y mientras ve a lo lejos cómo los empleados se encierran en sus empresas, él se siente revivir.[143]

El marginado forzado es un expulsado a la periferia, que se sabe en todo momento realmente excluido. Empujado por la pobreza, por las drogas, por el alcohol... se hunde cada vez más en el fuera, mientras pierde poco a poco el orgullo y asume plenamente el papel de víctima, el único que la sociedad, por otro lado, le permite tener. El pobre que ha hecho de la calle su casa alega que hace muy poco tiempo que se halla en la miseria y que espera salir de ella en cuanto le devuelvan una suma de dinero que le adeudan. Otro dirá que fue un revés de fortuna la causa de su estado actual. Cuando hablan es para justificarse y arrepentirse, para admitir, en definitiva, que deben cargar con la culpabilidad asignada por una sociedad que les ignora. El drogadicto, por su lado, dice que fue empujado por el ambiente y la falta de oportunidades. Y es completamente cierto. Pocas veces, el marginado forzado asume su condición de auténtico excluido social. Más bien *revive,* esta vez en el sentido de evocar, el Dentro al que no le dejan volver. Sólo desde una lucidez desesperada puede asumirse el Fuera:

> He vuelto a la cárcel, de donde he salido hace un año. Estoy pendiente de seis juicios. Físicamente he ido perdiendo capacidad: debo tener hepatitis, he cogido los anticuerpos, de vista voy cada vez peor, tengo una sífilis mal curada... No quiero regenerarme, que lo haga antes la sociedad.[144]

4. *El individualista.* Como las otras figuras es una Parte que se opone al Todo, aunque a veces, puede confundirse con él. Está Dentro y permanece Dentro. Analizando la delincuencia, veíamos cómo era funcional al poder. En concreto, la delincuencia, al infundir miedo y desconfianza, justifica la propagación de la ideología de la inseguridad ciudadana. El efecto que, sin embargo, nos interesa resaltar, es la

143 Esta imagen está sacada de la película «Deprisa, deprisa» de C. Saura.
144 J. Figuero, «Bajo "el caballo"», entrevista publicada en *El País,* 26-06-88.

rotura de la socialidad. Con la delincuencia, la calle deja de ser un lugar donde pasear libremente, donde experimentar nuevas relaciones, para convertirse en simple lugar de tránsito de unos individuos aislados. El poder requiere este aislamiento hasta cierto punto. En realidad, su deseo es producir *individuos aislados pero juntos.* En la sociedad-fábrica es la cooperación quien se encarga de juntarlos, pero dentro del capital.

> Como personas independientes, los obreros son individuos aislados que entran en relación con el mismo capital pero no entre ellos. Su cooperación se inicia sólo en el proceso de trabajo; pero aquí, ya han dejado de pertenecerse. Desde que entran en él, son incorporados al capital.[145]

En *la metrópoli,* la cooperación como medio que posibilita el proceso de valorización, evidentemente no desaparece, aunque sí decae a causa de la automatización e informatización. Los individuos aislados de la metrópoli serán juntados, por tanto, mediante otros procedimientos. El efecto de sociedad perseguido, pues de eso se trata, se conseguirá gracias a la oferta cultural. Grandes festivales públicos, múltiples cursillos en centros culturales creados *ex profeso,* campañas de promoción de la urbe presentada como espacio abierto a todos y empujadas a promover una identidad ciudadana, intentan obtener la participación colectiva y ganarse a la subjetividad *blasé.*[146] No siempre se logra esta producción de la sociedad. El *individuo aislado junto* esconde muchas veces —a pesar de su aparente despertar participativo— una figura de «lo social»: *el individualista.* O quizá habría que decir, inversamente, que es el individualista el que nunca ha dejado de existir, y que su ocultarse bajo este personaje producido por el poder es una estratagema para realizar su verdadero deseo: *desvivirse.*

145 K. Marx, *Le capital,* París, 1969, p. 247; introducción de L. Althusser [ed. cast.: *El capital,* trad. del alemán por Vicente Romano García, Madrid, Akal, 2000].
146 G. Bettin, *Los sociólogos de la ciudad,* Barcelona, 1982, p. 66.

El individualista afirma su egoísmo como lo más natural del mundo, y en general, no lo hace contra el otro. Su «egoísmo» consiste en reforzar sus capacidades más activas para alcanzar una vida plena. El individualista se desvive por sí mismo, y con los auriculares pegados a sus oídos, corre sin encontrarse nunca. Cuando se agrupa en pequeñas tribus que ocupan la calle y la riegan con su cerveza, es a menudo rechazado como un elemento asocial cuyo comportamiento pone en peligro la convivencia ciudadana. Cuando junto con otros trabajadores reivindica con fuerza más salario, se le acusa de insolidario y de corporativista. Y cuando sumergido en el interior de las masas silenciosas, multiplica la afirmación de su egoísmo y lleva a término una auténtica crítica de la política, se le censura su apoliticismo y ausencia de participación.[147]

Sería equivocado creer que esta polarización de «lo social» en tanto que multiplicidad, es meramente un ejercicio intelectual cuyos frutos son las distintas figuras descritas. En última instancia, no hemos proyectado ninguna dualidad, sino que el poder con su lógica, y antes que nosotros, ha redistribuido «lo social». Como dice Foucault:

> Se trata de organizar lo múltiple, de procurarse un instrumento para recorrerlo y dominarlo; se trata de imponerle un «orden». Como el jefe de ejército de que hablaba Guibert, el naturalista, el médico, el economista están «cegados por la inmensidad, aturdidos por la multitud... por las combinaciones innumerables que resultan de la multiplicidad de los objetos».[148]

La imposición activa de la norma configura el territorio en un Todo/Parte y en un Dentro/Fuera en relación a los cuales se definen las figuras de «lo social». Si lo anterior es cierto, habría que reconocer entonces que «lo social» huye ante nuestra mirada como la «cosa en sí». O de otra manera. Que para aprehender «lo social» debemos reducir su complejidad,

---

147 Evidentemente hay que apartarse de las dos concepciones clásicas de las masas: la optimista-revolucionaria (las masas como cuna de una humanidad mejor) y de la pesimista-aristocrática (las masas tumba del hombre racional). Cfr. VVAA, *Masses et postmodernité,* París, 1986, p. 78.
148 M. Foucault, *Vigilar y castigar, op. cit.*, p. 152.

o lo que es equivalente, tenemos que verlo desde el lugar que abre el poder. Pensamos «lo social» para inevitablemente dominarlo, por eso lo encerramos en una identidad. Pero entonces habríamos avanzado muy poco, al pasar de la forma Otro a las figuras de «lo social», ya que simplemente habríamos sustituido una identidad única por otras cuatro. No es cierto. Las cuatro figuras: *el extranjero, el delincuente, el marginado* y *el individualista* no son identidades cerradas y estancas. Como hemos insinuado repetidas veces, todos somos potencialmente cualquiera de ellas, lo que quiere decir que se intercomunican. El extranjero puede perder su tensión interna y convertirse en un delincuente, éste a su vez... Que exista comunicación entre ellas, que «lo social» sea, por tanto, fluido en todo momento, no significa, como hemos ya indicado, que exista una completa traducibilidad recíproca. «Lo social» no habla un mismo lenguaje, ni hay en la metrópoli un metalenguaje que los unifique. Por eso «lo social» no es un Otro frente al Mismo. No puede pensarse «lo social» desde la unificación. Y sin embargo, hay una estructura común que lo sustenta. Una estructura que engloba *el pervivir, el sobrevivir, el revivir* y *el desvivirse.* Esta estructura es el *querer vivir.*

II.5. *El desierto circular como metáfora de nuestra sociedad*

II.5.1. «Dans le cercle noir»

Hemos descrito diferentes procesos: la irrupción del «no futuro», el bloqueo de «lo político», la *no* constitución de «lo social», la ausencia de movimientos de afirmación o de negación... que interrelacionados describen *la dinámica de tránsito* de la sociedad-fábrica a la metrópoli, y a la vez, singularizan esta nueva organización social a la que estamos arrojados. Estos procesos —que no pueden pensarse aislados unos de otros, y tampoco privilegiando artificialmente alguno sobre los demás— forman una trama compleja que configura un nuevo escenario en el que ya hemos empezado a vivir.

El desierto nos rodea poco a poco, extendiendo ante nosotros una arena gris que no brilla bajo el sol. Las dunas que a lo lejos se divisan están masacradas por innumerables huellas dejadas por los coches que lo atraviesan. En los oasis, papeles, bolsas de plástico, latas... son arremolinados por el viento. El agua hedionda, cubierta de manchas de aceite, sirve para que los turistas puedan limpiar sus coches, mientras descansan en los bares, antes de proseguir su viaje. ¡Si por lo menos se pudiera uno perder! También esta posibilidad, resecada por el fuego que cae, está transida de vacío. Nunca podremos perdemos porque estamos dentro; porque el desierto es ridículamente pequeño; porque el helicóptero de la policía pasa constantemente sobre nosotros para ayudarnos en caso de necesidad. Estamos abocados a hundimos en un mar de tierra, en el que es imposible ahogarse.

La metrópoli es, en definitiva, una articulación determinada de ser y poder. La metrópoli es *un desierto circular.* Esta metáfora resume en ella misma las determinaciones fundamentales expuestas como procesos complementarios. No creemos que sea necesario «probado» ya que no se trata de un resultado obtenido directamente. Más que improvisar una deducción que está fuera de lugar, pensamos que puede ser interesante ejemplificar y precisar dicha metáfora. Entonces, y de alguna manera a *posteriori,* se comprenderá su adecuación y utilidad. Nos valdremos para ello del cuadro de Kandinsky *Dans le cercle noir* (1923) que reproducimos en la solapa.

Dans le cercle noir define el marco en el que se desenvuelve nuestra vida. No hay figuras humanas, solamente *cosas.* Cosas que se mueven en un vacío negro que avanza lentamente siguiendo caminos ondulantes, como la marea cuando lentamente retorna. Ventanas de diferentes tamaños nos recuerdan las casas amontonadas que se levantan en los suburbios. El interior de ellas es ya negro, pero la vida aún no ha desaparecido. Múltiples flechas curvadas, líneas todavía coloreadas, se agitan en el vacío. El ritmo de la cotidianidad es este entretejido de interferencias, de continuidades y de rupturas. El territorio no es una porción de espacio, es un campo de tensiones constantemente amenazado por la oscuridad. La metrópoli es este lugar caótico, hecho de ruinas de

sentido, de líneas que no van a ningún lado, de fragmentos que huyen unos de otros, como después de una gran explosión que ha ocurrido hace ya una eternidad.

«La creación de una obra es la creación de un mundo».[149] Kandinsky nos presenta el mundo de la metrópoli, aunque el abandono de una referencia pictórica inmediatamente comprensible, suponga en la práctica una auténtica recreación de la misma. Borrando el objeto para poder salir del reino de las apariencias, quiere remontarse a una verdad superior. El proceso de abstracción de la realidad caótica persigue levantar un orden transparente, una sinfonía de formas y de colores. La abstracción se alza contra la angustia.[150]

Se puede ir más allá, y el cuadro comentado nos lo permite. El proceso de abstracción —el objeto molesta a la pintura— es enteramente una estrategia de poder, que en *Dans le cercle noir* todavía no ha alcanzado su consumación. Por eso lo oscuro, el devenir, lo irracional, no ha sido completamente expulsado. Hay, sí, un proceso de geometrización muy avanzado que reduce el caos a interrelación entre figuras. Pero esta formalización incompleta de la metrópoli requiere aún el círculo para encerrarlo definitivamente. La armonía sólo se puede lograr imponiéndola brutalmente mediante el círculo. El círculo, figura fundamental, simple y cargada de tensiones, será lo único que pueda subsumir al caos y ordenar el mundo. Con la geometrización progresiva —que culmina en el círculo en tanto que formalización del poder— Kandinsky opone la abstracción al desorden, y realiza un mundo espiritual pleno de equilibrio en la esfera del arte. El interés que presenta esta acción reside en que ella misma se presencializa en la metrópoli, y se repite bajo formas siempre renovadas en otros campos, por ejemplo en la ciencia: teoría general de sistemas, teoría de las catástrofes...

Kandinsky ponía a menudo títulos a sus cuadros que expresaran la contradicción de lo complementario. *Accords opposés; Tension calme; Division-unité.* En *Dans le cercle noir* ha

149 V. Kandinsky, *Petit joumal de l'exposition*, París, 1984-1985.
150 E. Subirats en VVAA, *El descrédito de las vanguardias*, p. 66.

desaparecido la tensión Dentro/Fuera, porque fuera no hay nada. Estamos irremisiblemente condenados a estar dentro. No hay Otro. La limitación del devenir ha tenido una doble consecuencia: la disolución del objeto y la formalización del poder. Desierto y círculo se encuentran en un abrazo interminable. La metáfora del desierto circular, ilustrada con la pintura de Kandinsky, nos ha ayudado a concretar el modo como se articulan ser y poder en la metrópoli. En su carácter paradójico hallamos una vía para profundizar dicha relación. «No hay centro, y en cambio estamos dentro del círculo negro», o lo que es igual, «El desierto es circular». Volvamos al cuadro de Kandinsky. La coerción que supone el círculo ha sido incapaz de generar un centro. Se codifica el caos mediante la geometría, pero no se consigue producir/imponer un lugar central de referencia. Este análisis es demasiado superficial. Muy al contrario, el círculo es más estable y realiza mejor su función sin un centro reconocido, y en este sentido, *Dans le cercle noir* es —en la ausencia de este lugar central— una óptima aproximación a la relación entre ser y poder, al mundo en el que estamos. Veámoslo de más cerca.

II.5.2. El desierto circular no tiene centro

Que *el desierto* es *circular* establece que el infinito es limitado, encerrado. Que el Fuera es absorbido constantemente, para que sólo haya Dentro. Es decir, que el desierto crece continuamente. Si la paradoja contenida en la expresión *desierto circular* se resumiera en lo anterior, volveríamos necesariamente a la antigua oposición de Parménides entre ser y no ser, a la exclusión absoluta. Si la metáfora presenta un interés es porque, junto a esta lógica de la aniquilación, explicita también el funcionamiento del poder en su etapa más elevada de desarrollo: la relación entre ser y poder en la metrópoli. En el desierto circular se encuentran, por así decido, la forma más primitiva y la más moderna del poder.

Afirmar que el desierto circular no posee un centro, es simplemente una redundancia. Por definición, el desierto es la ausencia de referencias absolutas. No puede haber, por tanto, centro desde el cual comprender el todo. El centro que acompaña al círculo ha sido borrado por el viento del desierto. Pero ¿qué significa exactamente que no haya centro en el mundo de la metrópoli? Significa que no existe un proceso central organizador de sentido. Ni la lucha de clases (Marx), ni el desarrollo máximo de la técnica (Heidegger) se pueden poner como tendencias generales explicativas.

En *el paso* de la sociedad-fábrica a la metrópoli no se delinea evidentemente una *Spaltung* fundamental: significado y significante, palabra y ser... Aunque, ciertamente, sí se produce una separación o devaluación general que afecta a todos los campos del pensamiento. Esta devaluación o des-Absolutización supone una cadena de mutaciones: del Sujeto de la Historia, a los sujetos; del Sentido, a la pluralidad de sentidos; del Proyecto, a los objetivos; de la Revolución, a la rebelión. Se podrían añadir muchas otras transformaciones: sobre la verdad, sobre el conocer, que acaban por configurar un *pensamiento sin fundamentos* propio de la metrópoli. Un pensamiento que invoca a Heidegger y a Nietzsche principalmente, y que gira indefinidamente alrededor de algunas afirmaciones: la diferencia está detrás de la identidad; el fundamento es *Abgrund;* la expresión es expresión de sí misma... Cuando predomina la actitud autocomplaciente, cuando la lectura de esta devaluación es ideológica, el pensamiento sin fundamentos se convierte en una inmejorable excusa para la inacción. Es tentador permanecer en la pluralidad, cuando *la unilateralidad* —el ponerse frente al poder— es una posición que debe ser construida dificultosamente.

> Por ejemplo, los trabajadores y los sindicatos de tal sector de punta defenderán ardientemente el papel de su industria en la economía nacional y esto, a pesar de sus «consecuencias» contaminantes, o bien permitirán equipar a los aviones de caza que servirán para ametrallar poblaciones africanas [...] Las fronteras de clase, los «frentes de lucha» se han vuelto vaporosos.[151]

---

151 F. Guattari, «El capital como integral de las formaciones de poder», texto ciclostilado [ed. cast.: *Plan sobre el planeta*, Madrid, Traficantes de sueños, 2005].

El pensamiento sin fundamentos, cuando se mira a sí mismo, es funcional al poder. Y, *sin embargo*, constituye el marco en el que estamos obligados a pensar si no queremos consolarnos eternamente con la razón crítica o emocionarnos con el pensamiento del Afuera. El escepticismo era para Kant un lugar de tránsito, nunca un final. El pluralismo tampoco debe constituir para nosotros un lugar en el que detenernos. Hay que violentarlo, y contra la diseminación del sentido afirmar la ausencia de sentido. Hay que llevar el pensamiento sin fundamentos hasta el final, trastocándolo profundamente al *reintroducir la unilateralidad desde el exterior.* Y para ello, es necesario admitir antes que nada, que la ausencia de centro tiene un efecto retroactivo disgregador sobre lo que hemos venido aseverando. En otras palabras, que el paso de la sociedad-fábrica a la metrópoli es una ficción. Una ficción útil que nos ha permitido organizar un conjunto muy numeroso de datos, y nada más. Pero hay que aclarar en seguida que la ordenación de dichos fenómenos ha sido una, y una en concreto. Sabemos que, en el desierto circular, la unilateralidad ha sido también borrada con el oscurecimiento del centro. Y en cambio, hemos escogido e impuesto una ordenación en particular, rechazando otras muchas posibles. Aceptar esta contradicción, aunque pueda parecer extraño, es avanzar en la línea señalada anteriormente.

La inexistencia de centro —tal como se expresa en la metáfora que venimos empleando— implica además que en la metrópoli hay un *desvanecimiento del poder.* El poder no se hace necesariamente visible, más bien se disuelve hasta convertirse en fragmentos de una serie. El modelo del panóptico empleado por Foucault[152] se invierte en su uso. El funcionamiento del poder puede ejemplificarse en una escena diaria, que tiene lugar en los autobuses. Nos referimos al instante en que el usuario introduce su tarjeta de billetes en la máquina para anular (y pagar por tanto) uno de ellos. Esta máquina ocupa un espacio central en el interior del autobús, de manera que todo el mundo sabe quién ha pagado y quién no lo ha hecho. *Todos* controlan —lo quieran o no, basta su presencia— si las reglas han sido respetadas. El individuo

152 M. Foucault, *Vigilar y castigar, op.cit.*, p. 203.

sometido a la mirada escrutadora de los demás tiene que responder, si quiere hacerse aceptar, con el rito que se espera de él. Únicamente cuando el autobús se llena, el mecanismo de control puede fallar. La mera proximidad entre los cuerpos de individuos que se desconocen totalmente genera una forma de «lo social» que no es transparente frente al poder. El Mismo que está en todos, se diluye poco a poco. Pero no da origen al Otro, sino a las diferentes figuras de «lo social» que ya hemos analizado.

Este modelo de control colectivo que va más allá de la mera interiorización del poder se extiende a toda la sociedad. Cuando la policía muestra fotografías de terroristas y reclama la colaboración ciudadana, está poniendo en práctica, en un instante dado, un mecanismo de control que de hecho funciona continuamente. Es la mirada del Todos hecho Mismo sobre la singularidad.

Inversamente, la legitimación del poder en la metrópoli no sólo reduce el Todos al Mismo, sino que a la vez, lo hace estallar en el Muchos. Se nivela y homogeniza la percepción del mundo mediante la informatización, y en cambio, se nos ofrece la posibilidad de ser reconocidos e integrados gracias a «nuestra» diferencia, a «nuestra» particular identidad. El Todos se convierte en Mismo por el camino de ser Muchos. La integración se ha hecho más refinada. En el Muchos no predomina la cantidad. Es la diversidad lo que para el poder cuenta, y en respetarla y fomentarla, adquiere y reproduce su fuerza.

Control colectivo y *producción de diferencias* —la ambivalencia de estas expresiones no es casual— forman parte de este mismo desvanecerse del poder en el ser. No hay centro, pero el poder nos rodea y atraviesa. El pensamiento sin fundamentos en su crítica de la metafísica describe y justifica este proceso como un descentramiento.[153] La metáfora del *desierto circular* expresando esta articulación entre poder y ser se constituye en horizonte de nuestra época.

---

153 J. Derrida, *Dos ensayos,* Barcelona, 1972, p. 13.

II.5.3. El desierto circular y el «querer vivir»

Hemos visto cómo la metáfora del *desierto circular,* ejemplificada en el cuadro de Kandinsky, conjuga en ella los principales resultados descritos como procesos en la metrópoli. Al final, sin embargo, dicha imagen ha cobrado vida y, gracias a su forma paradójica, nos ha empujado más lejos en la descripción de la relación entre ser y poder. El desierto circular se perfila entonces como una útil metáfora de la metrópoli y, en última instancia, como una buena descripción de la articulación del ser y del poder.

El paso de la sociedad-fábrica a la metrópoli nos ha desvelado además una estructura que tendrá un importante papel en lo sucesivo: el *querer vivir.* Esta estructura extraída de «lo social» en tanto que su determinación fundamental, va a independizarse poco a poco de su origen, para entrar directamente en relación con el ser y el poder. Pero estamos avanzando demasiado. Al nivel de la aproximación en que nos movemos, sólo podemos describir este *querer vivir,* lo que supone sacar todas las consecuencias del modo como «lo social» se comporta.

Al explicar las figuras de «lo social», al negar su constitución como Otro separado, hemos introducido ya la principal cualidad del *querer vivir.* El *querer vivir* es una estructura *ambivalente.* De esta manera expresamos que «lo social» no es ni la integración absoluta ni la rebelión permanente. Ambivalencia quiere decir que el *querer vivir* es una mezcla de actividad y de pasividad, en definitiva, que no es ninguna estructura puramente afirmativa.[154] Si seguimos esta vía conseguimos que el mito del Otro no nos encierre en las diversas formas de la impotencia (silencio, eterna espera...) que existen detrás de las afirmaciones:

154 Nos referimos básicamente al concepto de diferencia que introduce G. Deleuze.

1. Del Otro no puede hablarse sin encadenarlo.
2. El Otro puede pensarse como Otro separado y opuesto al Mismo.
3. El Otro puede buscarse (y construirse) en la realidad social.

El querer vivir es una estructura, porque es lo común a «lo social», y sin embargo, es fluido y lábil. Si fijamos de nuevo nuestra atención en el cuadro de Kandinsky, podemos avanzar en su caracterización.

Es sabido que la amistad existente entre Kandinsky y Schönberg influyó en sus respectivas obras. No es por tanto descabellado, y se ha hecho a menudo, buscar un paralelismo entre la pintura abstracta de uno y la música atonal del otro. Si la desaparición del objeto se corresponde con la disolución de la armonía, la disonancia que ha sido liberada ¿a qué equivale? En principio, *Dans le cercle noir* la violencia del círculo ha eliminado todo residuo de mayor o menor antagonismo. Tampoco se dibuja un Otro opuesto y separado. A pesar de ello, en el círculo hay una *disonancia* como emancipación —no ya del sonido— sino del color y de la forma. «Lo social», el *querer vivir,* está, pues, también presente, pero en todo momento dentro del círculo. De hecho no hacemos más que repetir la relación que según Schönberg existe entre consonancia y disonancia, aunque matizándola.

> La serie de los armónicos superiores incluye las disonancias. Entre éstas y las consonancias sólo hay diferencias graduales, sin solución de continuidad... No son —ya lo expresa la cifra de sus frecuencias— opuestos como tampoco lo son el número dos y el número diez...[155]

El *querer vivir* no puede aproximarse como un Otro opuesto al Mismo, porque es una disonancia que es prolongación de la consonancia. Después de todos los análisis de «lo social», no podemos concluir ahora con una simplificación grosera, que acabe por ocultar el problema que supone clarificar el

155 A. Schönberg, *Tratado de armonía,* Madrid, 1979, p. XIII.

estatuto del *querer vivir.* Entre consonancia y disonancia no hay una simple equivalencia como la comparación de Schönberg parece dar a entender, pero tampoco hay una oposición absoluta. Son lo Mismo y a la vez no son lo mismo. Y en esta diferencia —que no se deja aprehender fácilmente— se condensan simultáneamente, el *diferir* del *querer vivir* respecto al Mismo, y su *exceder,* en relación al Otro. En el desierto circular donde lo que priva es la uniformidad real, el *querer vivir* es la *disonancia.*

II.6. *Las experiencias del «querer vivir»*

Hemos visto cómo «lo social», o el *querer vivir,* en tanto que su estructura última, exhibe cuatro figuras principales: el extranjero, el delincuente, el individualista y el marginado. Sería erróneo confundir la descripción de cada una de ellas con la presentación de una determinada experiencia. El sobrevivir, el desvivirse..., no son propiamente experiencias sino situaciones del *querer vivir.* Las experiencias del *querer vivir* atraviesan a las cuatro figuras, lo que no significa que exista idéntica disponibilidad en todas ellas para realizadas. En principio, estas experiencias son múltiples y sería inútil pretender citarlas todas. Se puede, no obstante, seguir un criterio de clasificación: el modo como se vincula el ser y el poder. Según este criterio pueden distinguirse dos únicas experiencias: la experiencia de la cosa (o de la *heterorreferencia)* y la experiencia de la autonomía (o de la *autorreferencia).*

Pero esta regla, en cierto modo, es ya un resultado del análisis adelantado aquí prematuramente. Dado que nos movemos en un plano que hemos calificado de fenomenológico, intentaremos explicar las experiencias del *querer vivir* más desde el interior de las mismas. Para ello hemos escogido una experiencia en concreto, la lucha salarial, de cuyo análisis se desprenden una ejemplificación tanto de la heterorreferencia como de la autorreferencia.

La teoría más antigua del salario es la teoría de la subsistencia.[156] Esta teoría afirma sencillamente que el precio del trabajo, el salario, es igual a la cantidad de artículos necesarios para alimentar y vestir a un trabajador y a su familia, es decir, para que los trabajadores puedan subsistir y reproducirse. Dado que es una teoría-oferta, tiene que existir un mecanismo regulador de algún tipo que reconduzca toda perturbación al equilibrio, pasando así del precio de mercado al precio normal. Este mecanismo se fundamenta en la conocida ley malthusiana de la población. Si aumentan los salarios por encima de las necesidades básicas, crecen las familias obreras, hay más oferta y por tanto más competencia para obtener un puesto de trabajo: los salarios bajan. Inversamente, si los salarios caen por debajo de un mínimo vital las familias se reducen, hay competencia entre los capitalistas para adquirir mano de obra, y como consecuencia de ello, suben los salarios. Aunque sin abandonarla, los economistas clásicos, como Ricardo, matizaron la rigidez de la ley. Había que contar también con el hábito y la costumbre, que yendo más allá de las meras necesidades físicas, se constituían en necesidades convencionales históricamente determinadas.

Marx reformuló, rompiendo con Ricardo, la teoría del valor-trabajo defendida por éste, y que era incapaz de explicar el origen de la ganancia. Como es conocido, esta ruptura con la teoría clásica del valor-trabajo se basa en una innovación crucial:[157]

1. La distinción entre fuerza de trabajo y trabajo, o sea, la crítica a la noción de valor aplicado al trabajo como tal.
2. La afirmación de que la fuerza de trabajo crea un valor mayor al contenido en ella misma.

Aunque es innegable que: «El cambio de problemática que opera Marx, es por tanto radical: la función de su teoría del valor es precisamente explicar lo que la teoría del valor de

156 M. Dobb, *Salarios,* México, 1973, p. 82.
157 K. Marx, *Le capital*, *op.cit.*, p. 386.

Ricardo considera dado»,[158] Marx sigue totalmente a Ricardo cuando concibe que el precio de mercado de la fuerza de trabajo no puede desviarse por mucho tiempo del valor de subsistencia entendido como históricamente condicionado. Marx rechazaba la teoría de Malthus, por lo que deberá ser otro el principio que determine la oferta de la fuerza de trabajo. Éste será el denominado «ejército industrial de reserva». «Así, a la larga, los salarios están regulados por la expansión y contracción del ejército industrial de reserva».[159] De esta manera, Marx, situándose en el punto de máxima tensión alcanzado en la obra de Ricardo —la oposición entre la tasa de ganancia y la tasa de salarios— la prolonga admitiendo que el nivel de los salarios reales se fija según el poder de contratación colectivo. El salario de subsistencia no determinaría tanto el nivel salarial, como el límite inferior.

No entramos en más detalles acerca de la dinámica salarial. Lo que nos interesa resaltar es que la teoría de Marx permite pensar la experiencia de la cosa y dar cuenta también de la vinculación entre ser y poder.

La simple lucha reivindicativa salarial encierra al *querer vivir* en la experiencia de la cosa. Se trata de aumentar el valor de la mercancía que es la fuerza de trabajo, y éste se acrecienta cuanto mayor es el poder de contratación colectivo de dicha fuerza. *La experiencia de la cosa,* ejemplo de heterorreferencia, nos evidencia una *correlación* entre ser y poder. Pero esta *correlación* está mediada por el valor (de la fuerza de trabajo), y aquí no nos interesa saber si coincide exactamente con el salario. El *querer vivir* abre aparentemente un círculo:

ser (mercancía) → poder (de contratación)
↑ ↓
valor (fuerza de trabajo)

158 G. Benetti, *Valor y distribución,* Madrid, 1978, p. 216.
159 J. Robinson, *Introducción a la economía marxista,* México, 1973.

En realidad se trata de una correlación entre ser y poder que es reabsorbida en el valor. Porque el valor existe y permanece, el poder se presenta como poder de contratación y el ser como cosa. El valor de la fuerza de trabajo puede por tanto ser fijado y dejar de oscilar. Es lo que sucede en la metrópoli cuando sindicatos, patronal y Estado firman un acuerdo.

El *querer vivir* puede escapar de la experiencia de la cosa ya que no está obligado a realizarla indefinidamente. Basta que la lucha salarial muestre su otra cara, que la lucha reivindicativa, saliéndose del cauce sindical, se convierta en lucha por la apropiación de la riqueza. Entonces la crítica del valor del trabajo —el trabajo en sí mismo no tiene valor— se realiza en la práctica. *La experiencia de la autonomía* es la rotura de la relación entre salario y trabajo, la desconexión entre la fuerza de trabajo y su precio. En realidad es mucho más. Con la autorreferencia el «círculo» anterior deja de funcionar. Cuando el *querer vivir* reivindica la riqueza *toda y ahora,* deja de ser fuerza de trabajo porque su valor es a la vez nulo e infinito. Pero si el valor se desvaloriza y vacía ¿qué le sucede a la correlación entre ser y poder?

Con la autorreferencia irrumpe el *querer vivir* y entonces la correlación anterior salta por los aires. Porque cuando se afirma con fuerza y simultáneamente: «soy lo que puedo» y «puedo lo que soy», la naturaleza anterior del ser y del poder parece transmutarse, y con ella su vinculación. Entre ambos deja de existir una *correlación* para ser reconducidos a una *inmanencia.*

2. *A modo de balance provisional*

Hemos dejado atrás las figuras del *querer vivir.* Ahora, después de exponer las dos experiencias fundamentales, la experiencia de la cosa y la de la autonomía, aparece mucho más evidente por qué ciertas figuras o situaciones son puntos de partida más favorables para la autorreferencia o para la heterorreferencia. No vamos a ocupamos de ello, porque nos desviaría de nuestro objetivo principal.

El análisis de la metrópoli nos ha desvelado el *querer vivir,* y las experiencias de éste nos han dirigido finalmente a dos modos diferentes de vinculación entre ser y poder, que hemos llamado *correlación* e *inmanencia.* Estos son algunos de los resultados más destacables de la aproximación fenomenológica.

Si confrontamos esta aproximación con la histórica, parece que no se ha aportado nada realmente nuevo. Desde la historia de la metafísica, que privilegia la confusión entre ser y poder, la distinción entre ambas experiencias carece de relevancia. *La experiencia de la cosa* halla su verdad en *la experiencia de la autonomía.* La autorreferencia es el pleno desarrollo de la heterorreferencia. En la tradición de la metafísica tal como venimos interpretándola, la relación de inmanencia entre ser y poder conlleva su reconducción a un mismo fundamento interior. Este fundamento es el valor absolutizado, el Absoluto. La confusión entre ser y poder, o lo que es igual, su reabsorción en el Absoluto, se nos presentaría ahora en la forma de la autorreferencia. Con el olvido de la diferencia entre ser y poder característico de la metafísica, *la correlación*

y *la inmanencia* no son radicalmente distintas, sino que entre ellas hay únicamente una diferencia de grado. La absolutización de la correlación desemboca en la inmanencia. La inmanencia ser y poder sólo puede ser pensada entonces, como un separarse —para permanecer dentro— del Absoluto. Pero la aproximación fenomenológica nos ofrece una tercera experiencia que, relativizando la autorreferencia, nos permite saltar más allá de los límites impuestos por la tradición metafísica. Esta experiencia del querer vivir no es en realidad nueva. Es *el redoblamiento* de la única que puede volverse sobre sí misma. Es *la experiencia de la experiencia de la autonomía.*

Con ella aprendemos que la autorreferencia no tiene el carácter de absoluto. Reflexionando sobre la autonomía, constatamos que sus expresiones están determinadas históricamente. Lo que significa, principalmente, que están condenadas a hundirse y a desaparecer. Volvamos al ejemplo utilizado anteriormente. El otro rostro de la lucha reivindicativa que hacía estallar el valor, es una excepción. Y una excepción que se extingue. La asamblea de trabajadores autónoma que «es lo que puede» y «puede lo que es», no se mantiene así eternamente, y tiende a burocratizarse, a reproducir en ella la división entre los que piensan y los que ejecutan, entre dirigentes y dirigidos. La autorreferencia no se mantiene porque la inmanencia de ser y poder no descansa en el Absoluto. La autorreferencia en la realidad no es plenitud sino ocaso. Sin embargo, la inmanencia tampoco es un tipo de correlación. Con ella se inaugura otro plano en el que se despliega la relación entre ser y poder. Pero después de la experiencia de la autonomía sabemos que este lugar no es el Absoluto. ¿Cuál es entonces el fundamento de la inmanencia?

Retornemos a la confrontación entre la aproximación histórica y la fenomenológica.

El acercamiento fenomenológico ha hecho estragos en la indiferenciación entre ser y poder proclamada por la metafísica. Desde este momento, se hace insostenible seguir afirmando su mutua confusión. La relación entre ser y poder se ha enriquecido sobremanera. La metáfora del *desierto circular* parece asentar un lugar para la articulación entre ser y poder en su forma más abstracta. En su interior, y de la mano del

querer vivir, han surgido otras relaciones más concretas: *la correlación* y *la inmanencia. La correlación* matiza la indiferenciación. *La inmanencia* abre una perspectiva completamente nueva: la posibilidad de una no correlación entre ser y poder. La existencia de una relación que, al no reposar en ningún Absoluto, no borre por tanto la diferencia.

Sabemos que el *querer vivir* es una estructura ambivalente nunca abiertamente afirmativa, una disonancia que vacila en un jamás llegar a constituirse como Otro. ¿Y si el *querer vivir* se pusiera como «fundamento» interior de la inmanencia? De ser así, el acercamiento entre el *querer vivir* y *la diferencia* entre ser y poder sería la conclusión más importante a la que habríamos llegado. La aproximación histórica y la fenomenológica que han seguido caminos completamente distintos, se habrían encontrado por fin.

3. *El problema del comienzo del pensar*

Tres modos de empezar

HEMOS LLEGADO AL ENCUENTRO entre la aproximación histórica y la fenomenológica, después de un avanzar que ha tenido mucho de huida. De huida hacia adelante por la Historia de la filosofía y por los vericuetos de la actualidad. ¿Cabía seguir una marcha menos precipitada, menos cargada de malos presagios, una vez suscitado el problema de la relación entre ser y poder? Se puede examinar, en efecto, si una vía más directa o más sistemática hubiera acorralado mejor la dificultad a la que nos enfrentamos. Pero creemos que estas discusiones, por no rozar ni siquiera lo esencial, servirían únicamente para ocultar el fondo de la cuestión. Y aquí éste no es otro que la relación entre lo implícito y lo explícito, entre lo ausente y lo presente. Lo implícito o ausente constituido por los presupuestos que condicionan el universo del discurso.

En el transcurso de la Aproximación (histórica y fenomenológica en su interrelación) ha funcionado evidentemente una determinada idea de ser y de poder. Este implícito nos ha guiado sigilosamente en nuestra travesía, hasta dejarnos donde ahora nos hallamos: el lugar en el cual la diferencia entre ser y poder se avecina al *querer vivir.* En este punto coinciden, por un lado, el destacarse ruidoso de lo implícito, y por otro lado, la necesidad de explicitarse de este mismo implícito.

Para salir de este *impasse,* para que el avecindamiento cobre su entera dimensión, es ineludible ya que lo presupuesto se haga visible y que en su replegarse adquiera nueva fuerza de expansión. Sólo si el ser y el poder se determinan y dejan de disfrazarse de presupuesto, es decir, de condición ausente del discurso, se podrá desbrozar el camino que lleva a su relación misma. En este deseo confluyen dos preguntas complementarias: ¿En qué momento de la Aproximación hemos dado paso a lo implícito? ¿Cómo ir más allá sin tener una determinada concepción del ser y del poder? En su mutuo implicarse, ambas preguntas se vuelven contra nosotros, para recordarnos con desfachatez una vieja cuestión: *el problema del comienzo.*

Hasta aquí lo habíamos simplemente soslayado, apoyándonos presuntamente en el movimiento anticipante de la precomprensión tanto del ser como del poder. Ahora no podemos permanecer por más tiempo callados, ya que el dar una solución satisfactoria al problema del comienzo —aunque sea el desvelamiento de su impostura— nos condiciona el posible desarrollo ontológico que deseamos hacer.

Platón, en el *Menón,* expone por primera vez en qué consiste dicha dificultad.

> ¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente que es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirías, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías?[1]

Se puede formular esta aporía de muchas maneras. Por ejemplo: si los términos mediante los cuales analizamos una expresión no son sinónimos de esta misma expresión, entonces no puede haber propiamente análisis de ella. Y, si son sinónimos, se repetiría sencillamente la misma expresión analizada. Platón se dio cuenta rápidamente de las consecuencias negativas de un tal sofisma. Si no se resuelve el

---

[1] Platón, *Diálogos*, vol. II, Madrid, 1983, p. 300.

problema del comienzo estamos condenados a la resignación y a la paralización más absoluta. Sin embargo, Platón no quería renunciar al saber en toda su plenitud, y no estaba dispuesto a admitir que el saber derivase del no saber. Sólo le quedaba entonces una solución para salvar el conocimiento: afirmar que éste es total de entrada o no existe. O lo que es igual, postular su circularidad. El autor griego recurrirá a un mito para explicar este saber fuera del tiempo, y por tanto, sin comienzo. La posibilidad del conocimiento se establece así mediante un doble proceso:

1. Deducción por vía mítica de la teoría de la reminiscencia a partir de la inmortalidad del alma.

2. Por vía empírica y basándose en la doctrina de la reminiscencia, demostración de la inmortalidad del alma.

> El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde... Pues en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.[2]

La forma mítica, bajo la cual Platón nos presenta su propuesta, era difícilmente asumible desde posteriores posiciones filosóficas. El ropaje mítico fue rechazado en seguida, pero tanto el planteamiento como el núcleo de su resolución permanecieron. Frente al *problema del comienzo* distinguiremos tres propuestas diferentes. La que llamamos solución clásica (Platón, Aristóteles, Descartes...). La rectificación hegeliana. Y finalmente, la relativización hermenéutica.

Aristóteles no podía aceptar el mito de la reminiscencia defendido por Platón, entre otras razones, porque rechazaba su teoría de las ideas. En cambio, sí estaba de acuerdo en la necesidad de que el comienzo del pensar fuera absoluto. Desde su concepción silogística no cabía deducir el saber del

2 *Ibidem,* p. 302.

no saber. Y tampoco podía aceptarse una regresión infinita desde el no saber hasta el saber mismo. Aristóteles, fiel a su voluntad de verdad, tuvo que postular un modo de conocimiento superior a la ciencia, un conocimiento de los principios que no fuera deductivo: la intuición.

> Si no poseemos fuera de la ciencia ningún otro género de conocimiento, en último término, el comienzo de la ciencia será la intuición.[3]

Para mantener la exigencia lógica propia de su concepción de la ciencia, tuvo que ir más allá de ella, estableciendo como correlato de los principios, primeros e indemostrables, la intuición.

En una perspectiva parecida se sitúa Descartes, aunque en el autor francés la evidencia, la intuición directa, juega un papel mucho más constructivo y decisivo. Descartes quería también instituir un comienzo absoluto, una proposición apodíctica que fuera creíble por sí misma independientemente de toda circunstancia exterior, y que constituyera un punto de partida adecuado para una cadena deductiva. Como es sabido, esta fundamentación absoluta que se ofrece como criterio de objetividad para la nueva ciencia es el *cogito:* «Yo pienso, luego yo existo». Núcleo irreductible a la erosión causada por la duda, evidencia primaria y, por tanto, verdad inconmovible. O mejor, verdad existencial que se prolonga en una verdad lógico-matemática, ya que el *cogito* nos muestra en sí mismo la norma de lo que debe ser el criterio de verdad.

Con Hegel el problema del comienzo llega a su propia autoconciencia. Si la solución clásica se inscribe de un modo relativamente secundario en las respectivas filosofías, en el caso de la filosofía hegeliana resolver *el problema del comienzo* es algo completamente esencial al sistema. La crítica de Hegel a la que hemos denominado solución clásica, se podría resumir en pocas palabras: no hay verdadera fundamentación del

3 Aristóteles, *Anal. Post.*, vol. II, 19, 100b13 citado en P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles,* Taurus, Madrid, p. 57.

comienzo, sino mera absolutización de unos presupuestos aceptados acríticamente. La ciencia no puede arrancar de un Absoluto que le es exterior, tiene que haber una auténtica autofundamentación del saber. Hay un tránsito de la dialéctica saber/no saber a la dialéctica puesto/presupuesto. Pero ahora lo presupuesto no permanece fuera sino que es introducido en el discurso como algo inmanente a él. El discurso se hace circular y, como dice Kojève, unitotal.[4] La circularidad entendida como continuo regreso y enriquecimiento del presupuesto inicial, como «eterno retorno al comienzo»[5] sigue siendo la única manera de alejarse de la arbitrariedad. Circularidad significará autofundamentación, dialéctica entre lo inmediato y lo mediato. Así de radical es Hegel al plantearse cuál debe ser el comienzo de la ciencia.

> El comienzo de la filosofía debe ser mediato o inmediato, y es fácil demostrar que no puede ser ni lo uno ni lo otro; de modo que ambas maneras de comenzar se encuentran sujetas a refutación.[6]

El comienzo no puede ser ni inmediato ni mediato, porque entre una y otra posición hay una unidad dialéctica. El presupuesto del cual hay que arrancar el proceso del saber es a la vez inmediato y mediato, y esta identidad es la que sustenta los diferentes momentos. Lo inmediato, en el momento mismo de ponerse, exige a un otro, y se niega a sí mismo en tanto que inmediato. Pero por esta negación de la negación, en su retorno, aparece como lo inmediato mediato. La inmediación no es, pues, una identidad fija, sino el movimiento mismo que une lo presupuesto y lo puesto. Decir, por tanto, que lo presupuesto es a la vez inmediato y mediato, es afirmar que al comienzo no hay ni lo inmediato ni lo mediato, sino el movimiento que pone lo inmediato como mediato. El movimiento por el cual se pone y suprime lo presupuesto como separado y exterior. Hegel desarrollará esta

---

4 A. Kojève, *Kant,* París, 1973, p. 26.

5 S. Tagliagambe, *La mediazione linguistica,* Milán, 1980, p. 239.

6 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Werke* 5, Francfort, 1969, p. 5. [ed. cast.: *Ciencia de la Lógica,* Buenos Aires, 1968, p. 87].

lógica de lo inmediato como lógica del ser, y ésta jugará un papel fundamental. «La oposición entre ser y nada, y después la primera síntesis concreta, el devenir, constituyen la base de toda la lógica».[7]

Hemos calificado a la hermenéutica de propuesta relativizadora en relación a la solución hegeliana, en el mismo sentido que Lyotard habla de «versión suave, inteligente, yo diría que casi afectuosa, del hegelianismo»[8]. Efectivamente, la hermenéutica tal como es concebida por Gadamer principalmente, consiste en un diálogo indefinido en el que si bien el acontecimiento de la verdad está presente, no hay avance hacia una total autotransparencia, hacia un saber que se ponga como final. El juego de la comprensión no está autofundado.

> Por esta misma razón queda insatisfecha la exigencia de una autofundamentación reflexiva, tal como existe en los desarrollos especulativos de la filosofía trascendental según Fichte, Hegel y Husserl. ¿Pero el diálogo con el conjunto de nuestra tradición filosófica —diálogo en el cual nos hallamos y que somos nosotros mismos en tanto que hacemos filosofía— está desprovisto de fundamento?[9]

Al no desembocar el juego hermenéutico en un saber último, al rechazarse la referencia a un final, se borra el problema del comienzo. El comienzo sólo viene requerido por la presencia de un final.[10] Se expulsa el Absoluto, se niega de esta manera la autofundamentación y, en su lugar, se recurre a un sustituto terrenal: la tradición. Si en Hegel nosotros nos constituíamos, en definitiva, en Absoluto, ahora tenemos que conformamos con ser tradición. El discurso unitotal hegeliano se transforma en diálogo con la tradición, en círculo hermenéutico.

---

7 J. Hyppolite, *Logique et existence,* París, 1961, p. 223 [ed. cast.: *Lógica y existencia*, trad. por Luisa Medrano, Barcelona, Herder, 1996].

8 Entrevista con J. F. Lyotard aparecida en *Revista de Occidente,* núm. 73, 1987, p. 116.

9 H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Tubinga, 1960; *Vérité et méthode,* París, 1976, p. 18 (prefacio de la 2ª edición) [ed. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005].

10 *Ibidem,* p. 328; orig., p. 448.

El círculo hermenéutico no se devalúa en mera metodología o tecnología de la comprensión para las ciencias del espíritu, muy al contrario, subsiste como descripción del juego complementario entre el movimiento de la tradición y el movimiento de la interpretación. La estructura anticipativa de la comprensión que caracteriza el círculo hermenéutico no es tanto una actividad ligada a un sujeto, como la inserción en el proceso de la transmisión, en el lugar de la mediación entre pasado y presente. Y este lugar es el lenguaje, porque toda experiencia hombre/mundo es lingüística. El lenguaje es el medio en el que el hombre y el mundo se encuentran. La experiencia hermenéutica se constituye por ello en un acontecimiento de lenguaje. Un acontecimiento que es posible, porque Gadamer ha reconducido previamente el lenguaje a la forma diálogo, y éste a la estructura de pregunta/respuesta. Bajo esta perspectiva, el lenguaje es conversación, medio universal en el que actúa la comprensión, y su modo de operar es la interpretación. El pensamiento hermenéutico, lejos de apuntar al saber absoluto, se pone como pensamiento de la finitud. En última instancia, toda experiencia es experiencia de la finitud. Por esto, la experiencia hermenéutica se fundamenta en el carácter existenciario del *Dasein.* La comprensión así entendida se relaciona directamente con lo existenciario, y sólo de modo secundario, con la aprehensión de realidades, con lo epistemológico. La comprensión (existencial) traba una relación circular con el proyecto y las posibilidades. «En cuanto comprender, el "ser ahí" proyecta su ser sobre posibilidades».[11] El *Dasein* porque es un poder-ser se proyecta en las posibilidades que se le abren y, entonces, se comprende como lo que puede ser. En este su «encontrarse comprendiendo» reside su capacidad de interpretar.

Tres variantes frente al problema del comienzo. El Absoluto vigila desde fuera. El Absoluto es integrado en el discurso como resultado. El Absoluto es expulsado relativizándolo. Tres variantes distintas que, sin embargo, convergen en ofrecernos una misma determinación del ser. Su examen detenido descubrirá la simulación que hay detrás del problema del comienzo.

---

11 M. Heidegger, *Ser y Tiempo,* México, 1980, p.166; *Sein und Zeit,* Tubinga, 1986, p. 148.

El ser: determinación y discurso político

Este escrito se ha iniciado con la exposición de diferentes concepciones de la ontología. De hecho hemos dejado que ésta «hablara por sí misma», desde la ingenuidad (interesada) que se apega al ser como palabra sagrada, hasta la autoconciencia en la que el ser se hace patente como *ser político.*

Gracias a la aproximación histórica esta *presentación del ser* se ha concretado en mayor medida. Hemos visto cómo en el transcurrir de la metafísica ser y poder se reabsorbían en el Absoluto. Este hallazgo nos ha llevado a afirmar que la metafísica es un discurso político, lo que suponía definir ya una primera determinación del ser, es decir, sobrepasar su simple presentación.

El estudio del problema del comienzo al precisar el estatuto del discurso político que es la metafísica, añade una segunda determinación al ser y, al mismo tiempo, nos abre un camino para proseguir el acercamiento a la relación entre ser y poder.

Decíamos que la solución clásica, la rectificación hegeliana, y la relativización hermenéutica constituían tres soluciones distintas. En realidad, aunque su posicionamiento frente al Absoluto sea diverso, en las tres anida una misma estrategia de dominación. Detrás de la solución clásica funciona lo que Gargani denomina «una estrategia teórica desde lo alto».[12] Hay una cima jerárquica: idea (Platón), categorías (Aristóteles), la substancia (Descartes), y desde ella se desarrolla una estrategia de disciplinamiento de los procesos intelectuales y de los comportamientos prácticos, de tal manera, que la solución del problema propuesto resulta ya contenida implícitamente al principio. La realidad que se configura está exenta de sorpresas, pues está preconstituida y ya definida. La rectificación hegeliana, de modo parecido y siguiendo con la nomenclatura introducida, opera como

12 A. Gargani, *Il sapere senza fondamenti,* Turín, 1975, p. 34.

«una estrategia desde lo unitotal» en la que la oposición alto y bajo, comienzo y final ha disuelto su estancamiento, ya que el saber absoluto es el saber inmediato tomando conciencia de sí. En este modelo no sólo se disciplina todo acontecimiento, toda experiencia, sino que incluso se niega la existencia al mismo silencio ontológico. «No hay silencio ontológico, (pues) el discurso dialéctico es una conquista progresiva de sentido».[13] Nada queda fuera del discurso unitotal, porque el trabajo de la razón no deja que ningún fragmento de la realidad se le escape. La oposición realidad-razón desaparece pero solamente al final. Con todo, como se ha dicho muchas veces, queda sin aclarar la constitución de la razón.[14]

La relativización hermenéutica, al pretender disolver el problema del comienzo, quiere ofrecerse como un intento desinteresado de fundamentación de la interpretación, en el que se ha excluido toda coacción. Es el texto mismo el que exige acceder a la interpretación, y el comienzo se halla en una respuesta a una pregunta. Comprender es un diálogo que descansa en la dialéctica querer decir/querer escuchar. Es sencillo criticar el idealismo lingüístico que supone este planteamiento.

> Pero esta metainstitución del lenguaje como tradición es a su vez claramente dependiente de los procesos sociales, que no pueden resolverse en contextos normativos. El lenguaje es también un medio de dominio y de poder social. Sirve para la legitimación de relaciones de poder organizado.[15]

A primera vista, podría pensarse que esta propuesta —por situarse en un ámbito ideal libre de violencia— no actúa como una estrategia de dominio. Esta actitud tendría cierto parecido con el pensamiento que niega ser político por reivindicar el apoliticismo. Siguiendo este indicio, es sospechosa la defensa que hace Gadamer de la autoridad y de la tradición,

---

13 J. Hyppolite, *Logique et existence, op.cit.*, p. 25.
14 F. Châtelet, *Hegel según Hegel,* Barcelona, 1972, p. 281.
15 J. Habermas, «Zu Gadamer "Wahrheit und Methode"» en VVAA, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort, 1971, p. 52.

aunque evidentemente se matice su significado.[16] Esta suspicacia se acrecienta si se tiene en cuenta el papel hegemónico e imperialista jugado por la dimensión lingüística frente a todas las experiencias vitales. En la solución hermenéutica habría, pues, también, a partir de su inicio, una «estrategia desde el lenguaje», que disciplinaría tanto la experiencia como el acontecimiento. En el primer caso, *ignorando* lo que acaece en la historia y es irreductible al diálogo. En el segundo caso, *reabsorbiéndolo* «…la memoria y la interpretación no cesan de reabsorber el acontecimiento —yo diría que en su brutalidad o crudeza— de manera que revele lo que en él hay de anticipación de sentido».[17] Aunque se haya dulcificado la prepotencia del comienzo mediante la estructura dialéctica pregunta/respuesta, permanece intacta una estrategia de dominio, aún más sofisticada quizá. «La verdadera autoridad no tiene necesidad de afirmarse de un modo autoritario»,[18] nos recuerda Gadamer.

El análisis del supuesto problema del comienzo ratifica la tesis ya avanzada de la metafísica como discurso político. La metafísica se constituye no sólo en el autoplegamiento de un Absoluto en el que se unen ser y poder, sino en la exigencia e impulsión de una estrategia de dominio. Se añade así una segunda determinación al ser. Pero esta determinación del ser tiene que establecerse mejor.

La metafísica quiere ser un desarrollo en la neutralidad del vacío, un progreso teórico que lava sus miserias terrenales con el agua cristalina de una fuente límpida e inagotable. La figura perfecta del círculo lo expresa muy bien. Por esto, la metafísica oculta que (se) despliega (en) un espacio político. Que promueve una estrategia de dominación, o lo que es equivalente, que necesita anclar urgentemente en un punto la dialéctica puesto/presupuesto. Sólo es problema *el problema del comienzo* para una estrategia de dominio. Sería un error quedarse aquí. El *problema del comienzo* es además funcional al discurso político, pues sirve para esconder su propio *hiato.*

---

16 H.G. Gadamer, *Vérité et méthode, op.cit.*, p. 119; orig., p. 264.
17 Entrevista con J. F. Lyotard, *op.cit.*, p. 116.
18 H.G. Gadamer, *Vérité et méthode, op.cit.*, p. 119; orig., p. 264.

La metafísica se efectúa en el *espacio político (teórico),* y con ello queremos decir que simultáneamente se da en extensión y afección. Pues bien, este juego que resumimos como dialéctica *en/por,* y que tiene lugar en la superficie del espacio, tiene como consecuencia truncar el discurso político. Poner el *problema del comienzo,* es simplemente mistificar esta ruptura, disimular el *hiato* con una simulación. La metafísica enmascara —en el sentido literal de poner una máscara— el reflejo del espacio político sobre el discurso. Desde la posición del ser, podemos afirmar lo mismo: el ser político se autorrefleja como *hiato.* Es la segunda determinación del ser.

III. Del problema del comienzo a la constatación del hiato

Afirmar la simple existencia de este hiato es todavía insuficiente. Su sola presencia remite a la no-fundamentación de la práctica, a la infinitud de la interpretación. Con lo que, en realidad, se habría pasado del *problema del comienzo* a un relativismo interpretativo. Oponer al *problema del comienzo* la tarea inacabable de la interpretación supone permanecer aún en el interior de una concepción del *hiato* deudora de la nostalgia del comienzo. En el fondo, dicha concepción se limita a ser una mera negación de la otra. Todo nuestro esfuerzo tiene que ir dirigido a pensar *el hiato* por sí mismo. No queremos abandonar la seguridad de la lógica del fundamento para terminar cayendo en el escepticismo de la lógica de la *mise en abîme.*

De alguna manera, la hermenéutica quiere también evitar este dilema. Por esa razón, se acerca mucho al pensamiento del hiato. Heidegger lo concibe como una pre-estructura de la comprensión. Anterior a todo uso de una herramienta, por ejemplo, existe su comprensión como útil que es. Esta interpretación, que sería el fundamento de las demás, descansa en un pre-tener *(Vorhabe),* un pre-ver *(Vorsicht)* y un pre-concebir *(Vorgriff)* que son expresión de la implicación del *Dasein* en un mundo de

útiles.[19] La facultad de interpretar algo como algo reside en esta estructura anticipativa. Siempre hay un supuesto detrás de una interpretación. No es difícil concluir de estas consideraciones la noción de círculo hermenéutico. Vale la pena recordar en este punto, sin embargo, una reflexión de Nietzsche que Foucault resume así:

> Las mismas palabras no son sino interpretaciones, a todo lo largo de su historia, antes de convertirse en signos, interpretan, y tienen significado finalmente porque son interpretaciones esenciales [...] las palabras fueron siempre inventadas por las clases superiores; no indican un significado, imponen una interpretación.[20]

Es decir, la propuesta hermenéutica no llega a pensar el *hiato* porque es incapaz de hacerse la pregunta por el quién. En cambio, tiene el mérito de haber querido superar *el problema del comienzo:*

> La pretensión de comenzar por el discurso expresado en proposiciones y por tanto de colocarse en el interior de un logos apofántico, es la más fundamental incomprensión contra la que se levanta la hermenéutica.[21]

Se defiende un topos prediscursivo pero totalmente neutro. Foucault, que sabrá incorporar la pregunta por el «¿quién interpreta?» colocará, en cambio, este lugar en el Fuera, con lo que se impedirá finalmente concebir el *hiato.*

Para pensar el *hiato* sin caer en una lógica contaminada por *el problema del comienzo* tenemos que alejarnos de la idea de fundamento y de abismo, del comienzo y de la serie infinita. «Comenzar... Pero, ¿cómo establecer el momento exacto en que comienza una historia? Todo ha comenzado ya desde antes...».[22] Hay que separarse de estos planteamientos

---

19 M. Heidegger, *Ser y Tiempo, op.cit.*, p. 168; orig., p. 150.
20 M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, 1981, p. 37.
21 P. Ricoeur, «¿Lógica hermenéutica?», *AUT AUT,* núm. 217-218, 1987, p.64.
22 I. Calvino, citado por S. Tagliagambe, *La mediazione linguistica*, *op.cit.*, p. 236.

para defender una lógica verdaderamente paradójica. Del fundamento o del abismo hay que pasar a la paradoja. De la preconcepción a la apuesta que insiste. De la interpretación a la experimentación.[23]

IV. La apuesta clásica: entre el miedo y la esperanza

Quisiéramos señalar antes de mayores precisiones cómo los resultados alcanzados inciden sobre el curso principal de nuestra investigación. Constatar el *hiato* y evitar su encubrimiento, significa aceptar que hay necesariamente una ruptura en nuestro proceso de búsqueda. Más en concreto. Que entre Aproximación ontológica y Desarrollo ontológico no cabe levantar un puente deductivo. La Aproximación ha sentado una base y ha propuesto una dirección. Ha dicho lo que tenía que decir: el avecindamiento entre la diferencia y el *querer vivir.*

El Desarrollo no puede desprenderse de la Aproximación como el fruto maduro de un árbol. Si no queremos silenciar el *hiato,* si queremos mantenerlo abierto en su tensión, tenemos que impedirnos cerrarlo con cualquier tipo de mediación, incluso si ésta es dialéctica. No se puede prolongar la Aproximación y convertirla en Desarrollo, sin reproducir con ello el mayor defecto de la metafísica, que no es otro que el de su autodesconocimiento. Tampoco hay que ver el *hiato* como la cortina detrás de la cual se nos reservan sorpresas sin fin. El Desarrollo, en verdad, no añade nada nuevo. Repite lo que la Aproximación ya ha dicho, pero lo dice de otra manera: lo afirma hasta sus últimas consecuencias.

En el apartado anterior concluíamos con una propuesta —todavía por justificar enteramente— que consistía en defender una lógica paradójica como modo de conservar

23 G. Deleuze y C. Parnet, *Dialogues,* París, 1977, p. 60 [ed. cast.: *Diálogos*, trad. por José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2004].

abierto el *hiato.* Desde esta recomendación el salto entre Aproximación y Desarrollo cobra nueva luz. Podemos imaginar por un instante que la relación entre ambas partes viene descrita por «*une boucle récursive et sa hiérarchie enchevêtrée*»[24] [«Un bucle recurrente y su jerarquía enredada»]. Este modo de relación, que no se reduce ni a la circularidad ni a la retroacción, puede ejemplificarse en el conocido cuadro de Escher en el que unas manos se pintan mutuamente. Si las manos se lavaran una a otra, o se acariciaran, en ningún caso el cuadro nos produciría extrañeza. Sería la representación de una actividad circular totalmente trivial. El asombro se produce porque dibujar/ser dibujado, como nuestro par Aproximación/Desarrollo, conlleva una jerarquía, y el bucle recursivo la distorsiona sin hacerla desaparecer. Dibujar/ser dibujado, como nuestro par Aproximación/Desarrollo, implican una relación que no es simétrica. Su inversión mediante este bucle recursivo nos envía a un mundo en el que se confunden los niveles de organización en una oscilación permanente. Esta confusión aparente se corresponde con una relación paradójica —que es lo que nos interesa resaltar— entre dibujar/ser dibujado, producir/ser producido... y, en nuestro caso, entre Aproximación/Desarrollo. Mediante este ejemplo, que pone en marcha un proceder aporético concreto, se puede ver cómo la relación entre las dos partes puede ser pensada *contra* la mediación. Sin embargo, en este *contra* aún no hay ninguna garantía de que el *hiato* se conserve abierto. Para ello es necesario que *la paradoja sea afirmada* y, siéndolo de *una manera en especial,* de la misma forma se haga también apuesta singular.

Las consideraciones anteriores no son nuevas ciertamente. La hermenéutica, que no en vano se acerca mucho a la noción de *hiato,* piensa ya la paradoja como constitutiva del círculo de la comprensión. Que la interpretación supone siempre una precomprensión, es decir, que hay un movimiento anticipante, es una manera de manifestarse este carácter paradójico del interpretar cuya figura es el círculo.

24 J.P. Dupuy, *Ordres et désordres,* París, 1982, p. 239.

> Pero ver en el círculo un circulus vitiosus y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente «sentirlo» como una imperfección inevitable, significa no comprender de raíz el comprender.[25]

El círculo hermenéutico que la demostración pretendidamente científica rechaza, si no quiere encerrarse en la repetición de lo obvio, tiene que reconocer en su interior una estructura paradójica que se prolonga en la forma de una apuesta. El interpretar, en este sentido, no es más que una apuesta por lo pre-concebido. Heidegger, en *Ser y tiempo*, establece también una apuesta concreta. Una apuesta por «(la radicalización) de la comprensión pre-ontológica del ser».[26] Una apuesta en la que se afirma una paradoja que, a su vez, es «expresión de la existenciaria estructura del "previo" peculiar al ser ahí mismo».[27]

No nos interesa tanto fijar la relación entre paradoja y apuesta, como mostrar la confluencia entre apostar y creer. La apuesta, que L. Goldmann sitúa en un lugar privilegiado dentro del pensamiento trágico, involucra y exige fe.[28] Y en esta palabra se condensan el riesgo, el peligro de fracaso y la esperanza de éxito. El que apuesta, el que se arriesga, se halla movido por una esperanza que intenta colmar el miedo ante el fracaso. Apostar es creer. El círculo de la interpretación reproduce las condiciones que caracterizan la apuesta. Interpretar consiste en proyectar una apuesta en la que se cree. Pero el interpretar, como el apostar, no son actividades enteramente libres, no podemos sustraernos a ellas. Como dice Pascal: «Sí, pero hay que apostar, y ello no es voluntario: se está embarcado».[29]

Hemos afirmado anteriormente que había que pasar de la interpretación a la experimentación, y todavía seguimos encallados en el análisis de la convergencia entre apuesta y

25 M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, *op.cit.*, p. 171; orig., p. 153.
26 *Ibidem,* p. 24; orig., p. 15.
27 *Ibidem,* p. 171; orig., p. 153.
28 L. Goldmann, *El hombre y lo absoluto,* Barcelona, 1986, p. 396.
29 Citado por Goldmann, *ibidem*, p. 380.

creencia, dando vueltas alrededor del círculo hermenéutico. A pesar de todo, pensamos que ha valido la pena. Porque, en definitiva, este paso a la experimentación —paso que tendría que preservar el *hiato*— no puede darse más que a partir de un pensar la apuesta de otra manera. Tenemos que apostar, sí, pero hay que apostar por una apuesta distinta.

V. La apuesta prevaricante y el hiato

No podemos perdernos en nosotros mismos mientras recorremos el laberinto interminable de nuestra soledad. Porque esta huida es ilusoria. No podemos tampoco descansar en el remanso de nuestra memoria y contemplar las algas, los pétalos de nuestros recuerdos arrastrados por el agua. Porque no hay Fuera. Estamos embarcados y no podemos rehuir el apostar.

Pero quizá podamos inventar una apuesta diferente. Una apuesta que nos arranque de la miseria cotidiana. De la lógica del comienzo. ¿Qué pasaría si intentáramos desvincular la apuesta de la creencia? ¿Si vaciáramos la apuesta de su propia esencia? El resultado de ese insólito juego conserva toda la fuerza interna de la misma. Nos moviliza, *nos implica en*, aunque de un modo específico. Como apuesta que es, nos coge por el cuello y nos arrastra, llevando el «estar embarcados» a su final. Pero, a la vez, nos libera. Nos empuja pero no nos encadena. Nos deja más allá del creer, donde es posible soportar un máximo de verdad.

En esta apuesta vaciada de fe se encuentran el *autoimplicarse en* y *la veracidad*. En definitiva, el uso del autoengaño. La *veracidad* se pregunta obsesivamente por la pureza de la verdad. ¿Soy auténticamente veraz? Y como nunca está segura de no engañarse a sí misma, no hace nada. La *autoimplicación en*, por el contrario, se vuelca en seguida en la acción porque «comprometerse por» lo es todo para ella, y con el fin de conseguir su objetivo está incluso dispuesta a creer la mayor mentira.

Cuando la *autoimplicación en* se funde con la *veracidad,* la tensión de su vivir juntas disuelve la ingenuidad de la primera y el efecto paralizante de la segunda. Entonces surge la estructura del «como si».

Esta apuesta desusada que se nos ofrece para orientar nuestra búsqueda la denominamos *apuesta prevaricante.* Aunque la palabra es algo anticuada, creemos que su empleo es esclarecedor. Prevaricar significa, en primer lugar, la actividad transgresora de un funcionario especialmente. Prevaricar es, más en general, delinquir, estafar. La *apuesta prevaricante* es aquélla que «estafando a la esperanza» transgrede su mismo modo de ser, vulnera lo que ella es «en justicia». Hay además otro sentido interesante. Prevaricar significa también estar loco, delirar. En una misma palabra conseguimos reunir dos acepciones características. La *apuesta prevaricante* es una apuesta transgresora y loca. Lo que no significa abrir una puerta a la irracionalidad, utilizando la dicotomía algo trasnochada: racionalidad/irracionalidad; porque como tal apuesta no es más irracional que cualquier otra. Únicamente el peligro del fracaso y la esperanza de éxito han sido redimensionados, frente al riesgo que permanece expectante. Tampoco hay que ver en ello un gusto por el riesgo sin más. El riesgo viene a nosotros porque es inseparable de la vida.

Hemos descrito e incluso puesto un nombre a esta extraña apuesta y, sin embargo, aún no sabemos nada de ella. Este apostar que reivindica una posibilidad transida de vacío, no puede tener objeto determinado si no queremos reproducir el envite clásico. La *apuesta prevaricante* no tiene objeto porque éste es simplemente nada. Nada hay más allá de ella. Es decir, el apostar prevaricante no acaba nunca de concluir. Es un insistir que se refleja en sí mismo y por eso no tiene fin. Esta actividad en nuestra sociedad no puede ser otra que *el resistir(se). El resistir(se)* al poder. Erróneamente podía pensarse que se apuesta *por* la resistencia frente al poder. Como después veremos más de cerca, el apostar vaciado de creencia es ya *el resistir(se).* Y, al revés, *resistir(se)* es este mismo apostar.

Con la *apuesta prevaricante* hemos ganado una perspectiva que deja atrás a la lucidez. Ésta se nos aparece ahora como algo todavía débil. Como un simple cobijo, quizá más limpio

solamente. Pero ya hemos aprendido a desconfiar de la limpieza. Mediante *la apuesta* el hiato no se encubre totalmente, aunque aún permanece falseado en su esencia. Mediante la *apuesta prevaricante* el hiato sale de la neutralidad en la que se hallaba hundido, y se muestra en toda su crudeza. La opción por el resistir confundida con la vida desvirtúa el *problema del comienzo* e impide, al mismo tiempo, que la discontinuidad se disemine y agazape detrás de los silencios del discurso. En otras palabras. Únicamente la *apuesta prevaricante* permite asumir la necesidad del *hiato* y reconocerlo como consubstancial al despliegue teórico. Dicha apuesta lo *concentra* en un punto, y re-abre un horizonte. Este horizonte en el que opera el *experimentar* es el que vincula, en nuestro caso, Aproximación y Desarrollo. Experimentar quiere decir estar más allá del tránsito de lo implícito y de lo explícito. Experimentar es aquí haber dejado a un lado el ser-poder preconcebidos por la interpretación y, en cambio, llevar hasta el final de sus posibilidades teórico-prácticas el ser-poder que promueve la *apuesta prevaricante.*

Sin embargo, hay que tener todavía algo en cuenta. Aunque como tal apuesta se haga sólo visible a mitad del recorrido, y en tanto que instrumento para desfondar la relación entre Aproximación y Desarrollo, hay que decir que, de hecho, ha dejado su huella en cada paso de nuestro caminar. En el silencio de lo no dicho, y en el clamor de lo afirmado, la *experimentación* no ha cesado en ningún momento de actuar si bien siempre subordinada a ella. Como su eco lejano ha alcanzado los lugares más recónditos, y allí se ha dejado oír. Pero la *apuesta prevaricante* tenía que emerger a la luz para «salvar» el *hiato* y hacerlo asumible claramente a nuestro propio quehacer, para sacarlo de la penumbra y situarlo en un lugar privilegiado. Porque en la medida en que el *hiato* se presencializa, rompe con las continuidades ficticias necesarias para asegurar todo sistema de pensamiento, y erosiona desde el interior la posibilidad misma de la edificación de un pensar que se quiera autosuficiente. Con lo que en el horizonte de la *experimentación* que continuamente re-abre la *apuesta prevaricante,* desaparece el *problema del comienzo.*

VI. La apuesta prevaricante: resistir sin esperar nada

La creencia moviliza una apuesta. A su vez, la apuesta involucra también una creencia. Esta equiparación que hacemos entre creencia y apuesta se halla ya en Kant. Cuando en la *Crítica de la Razón Pura,* concretamente en el «Canon de la razón», el autor alemán pasa a analizar los distintos modos de tener por verdad, destaca tres grados de convicción: la opinión, la creencia y el saber. De todos ellos será finalmente la creencia el que retendrá su atención. Toda creencia, en general, es un grado de verdad lastrada por una insuficiencia teórica que, a pesar de ello (o mejor, gracias a esa insuficiencia) nos abre el campo de la práctica. Kant destaca, en primer lugar, la creencia pragmática. Ésta es accidental y sirve de fundamento para el uso de ciertos medios en determinados actos. Un ejemplo es el médico ante una enfermedad. Aquí ya se presenta la idea de apuesta:

> Cuando nos imaginamos una apuesta en la que pusiéramos en juego la felicidad de la vida entera, desaparece en gran medida el aire triunfal de nuestro juicio, nos volvemos extremadamente tímidos y descubrimos que nuestra creencia no llega tan lejos. Así, pues, la creencia pragmática posee sólo un grado que, de acuerdo con la diferencia de interés de lo que está en juego, puede ser alto o bajo.[30]

Afirmar la existencia de Dios o la vida futura del alma, es un ejemplo de la segunda clase de creencia: la creencia doctrinal. También ahora la apuesta halla su espacio en el hecho de que la creencia como tal, «posee en sí cierta inseguridad»,[31] aunque evidentemente no se reduce a una opinión.

En la formulación de las creencias anteriores, si bien se reconocen unos límites propios, existe una firmeza y una confianza que son enteramente subjetivas, pues en todo momento no puede olvidarse el carácter accidental de las

30 E. Kant, *Crítica de la razón pura,* Madrid, 1978, p. 642.
31 *Ibidem,* p. 644.

mismas. A la apuesta que denominábamos clásica le gustaría disminuir este margen de inseguridad al mínimo. Podría parecer, en un principio, que el camino a seguir consiste simplemente en incrementar el saber y reducir consecuentemente la creencia. Si disponemos de más datos, será más fácil que la apuesta tenga éxito. Kant se dio cuenta que esta vía aparentemente válida, no podría nunca acabar con el grado de accidentalidad propio de la creencia. Más saber no da mayor seguridad a las creencias importantes, a las apuestas que verdaderamente nos interesan en la vida. Por esto la búsqueda de seguridad, o sea, de necesidad, se encaminará justamente en el sentido contrario. En vez de aumentar el saber, privilegiar el creer. Se podría resumir en estos términos: des-saber para creer. En la conocida frase de Kant: «Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe».[32]

Este proceso, por una vía inesperada, conduce a la apuesta clásica a su consumación. No hay saber, todo es creer. Por supuesto, Kant no suprime sino que, al contrario, fundamenta el conocimiento científico poniendo límites a la razón pura en su uso trascendental. Separado de la experiencia sólo hay conocimiento *a priori* y necesario. Las ideas de la razón vacías teóricamente son convertidas en postulados de la razón práctica. Y así llegamos a una creencia moral absolutamente necesaria, a una fe racional que se levanta sobre la ley moral. Ésta sería la segunda revolución kantiana. Su resultado: «fundamentar la metafísica sobre la moral».[33]

Aunque lo absoluto del deber inherente a la existencia moral pretenda dar una necesidad a nuestra opción —necesidad que la razón pura en su uso especulativo jamás podría alcanzar— no se puede ocultar que detrás de los postulados sigue presente todavía una suerte de apuesta. Una apuesta asentada sobre motivos exclusivamente prácticos; «Tengo la certeza moral de que...», como bien desvela la creencia negativa basada en el temor de Dios y a una vida futura, y cuya finalidad es, en ausencia de moralidad, contener los malos sentimientos.

32 *Ibidem,* p. 27.
33 R. Verneaux, *Kant,* París, 1972.

El *des-saber para creer* permanece en la órbita del entendimiento común, lo que para Kant es una muestra de que todos pueden lograr sus resultados. No se puede acusar a la naturaleza de favorecer más a unos que a otros. Por lo que, finalmente, no sólo se salva la fe, sino que se pone democráticamente al alcance de todo el mundo.

La *apuesta prevaricante* también puede contemplarse como un proceso abierto, cuya afirmación impulsa un *des-creer para saber.* Aparentemente habría habido una simple inversión. Todo es saber, el creer desaparece. De inmediato nos damos cuenta que una lectura tan simple de este proceso, conduciría tendencialmente a la abolición de la apuesta y a la inacción. Por otro lado, es inimaginable que la confluencia de *veracidad* y de *autoimplicación en* desemboque en un saber que se pretende completo y cerrado. No, el *des-creer para saber* consiste en una cierta formalización de la apuesta que no se obtiene con una mera inversión del *des-saber para creer.* Es necesario que la transposición altere también el estatuto de cada uno de sus términos, si queremos romper verdaderamente con la apuesta clásica. El proceso a recorrer puede dividirse en tres etapas: 1. El saber del límite. 2. El límite del saber. 3. Más allá del límite. Esta periodización se apoya en los distintos modos de articulación de la forma y del contenido de la apuesta, que comprenden desde la exterioridad hasta la máxima interioridad.

El saber del límite

La *apuesta prevaricante* en un primer momento gira en torno a la idea de límite y, en este sentido, se constituye como un saber del mismo. Dicho envite *pone un límite* estableciendo una línea de demarcación. Allí el poder. Aquí la ausencia de poder. Levantar un límite significa, utilizando la terminología de C. Schmitt, *separar* el amigo del enemigo. El par amigo-enemigo es constitutivo de la esencia de lo político, y aquí lo empleamos evidentemente de una manera totalmente particular. El enemigo es el Otro, el extranjero, y la relación con él no puede sino transformarse en conflicto. La guerra permanece latente en todo instante. En nuestro proceso el

Otro es el poder. La *apuesta prevaricante* hace del poder su enemigo, y frente a él quiere mantener una actitud beligerante y combativa. A esa actitud la llamamos *resistir,* pues este verbo proviene de la palabra latina *sistere* que significa colocar, poner. *Resistir* es poner un límite para no dejarse mover o influir por una fuerza. Es, antes que nada, oponer el silencio a la doble pregunta tradicional del poder. La pregunta por la identidad y por el lugar de residencia.[34] La forma que corresponde a este contenido es una apuesta que dice no al objeto. Una autorreflexividad que niega todo objeto.

El límite del saber

El saber del límite se viene pronto abajo. El límite entendido como barricada no deja otra opción que la acción a la defensiva. Pero el límite no es sólo *Schranke* sino también *Grenze,* es decir, frontera-horizonte. Es lo que confirman los embates de la veracidad cuando transforman la *separación* amigo-enemigo en una *dialéctica.* El poder no está allí, solo y aislado. Está también entre nosotros. La *unilateralidad* introducida poniendo un límite exterior no era más que una ilusión. Es más, en el saber del límite del saber aparece la sospecha de que no sólo el poder es intercambiable, sino de que es un invariante histórico. El optimismo ingenuo con el que se levantaba una barrera infranqueable, deja sitio a una actitud más resignada.

> La resistencia que se puede oponer al proceso de formación y expansión de la gran mónada, no cambiará nada, ya lo sé. Pero no hay que olvidar nunca, que si pensar consiste realmente en acoger el acontecimiento, de esto se sigue que pensar siempre será encontrarse ipso facto en posición de resistencia ante los procesos de control del tiempo.[35]

El límite del saber al hundir el límite puesto fuera, ¿arrastra para siempre la unilateralidad? Ciertamente, el intemporal punto de vista de clase sí que sufre una fuerte e irreversible

---

34 E. Canetti, *Pouvoir et puissance,* París, 1966, p. 307.
35 J.F. Lyotard, «Le temps, aujourd' hui», *Critique,* núm. 493-494, 1988,

erosión. El contenido de la *apuesta prevaricante* se muta del *resistir* al *resistir(se).* Se reintroduce así la unilateralidad en el replegamiento en el *se.* El *se* es lo que no puede decirse porque se halla en el límite del saber. Es la marca en el lenguaje de la afirmación de la vida frente al poder. La forma de la apuesta en esta etapa es la de una autorreflexividad sin objeto. Si la forma y el contenido se articulaban en el primer momento por la oposición, ahora lo hacen de un modo menos exterior, por la reflexividad común al *resistir(se)* y a la apuesta sin objeto.

Más allá del límite

La *apuesta prevaricante* aparece solamente ahora, en este tercer momento, explícitamente como culminación del proceso de *des-creer para saber.* El último paso consiste en la radicalización del límite del saber, en el desplegamiento de la forma y del contenido en tanto que autorreflexiones o circularidades. El *resistir(se)* en su desarrollo no reproduce todo el camino recorrido por la antigua conciencia de clase. Nos hallamos más allá, aunque se mantiene la misma estructura: del *resistir(se)* como punto de partida se pasa al resistir(se)-con, al resistir(se)-para, al resistir(se)-por, para al final volver a un *resistir(SE)* que no se confunde ya con el primero porque pone fuera *la nada.* En la radicalización, el *resistir(SE)* se convierte en *resistir por nada.* Igualmente, la apuesta sin objeto, la apuesta en la apuesta, se transforma en un *esperar nada.* La forma y el contenido ya no se articulan exteriormente, pues se levantan sobre la misma nada. O dicho más directamente, la radicalización del límite del saber nos deja frente a la formulación última de la *apuesta prevaricante: resistir sin esperar nada.* Con este resultado la asimilación que habíamos hecho en el apartado anterior entre el apostar vaciado de creencia y el *resistir(se)* se justifica mucho más. También queda claro gracias a este análisis genético de la *apuesta prevaricante* que ésta no es propiamente un saber, a no ser que denominemos como tal el pensar asociado al estar encerrado en una cárcel. Entonces, si como decía Borges la línea recta es el más terrible de los laberintos, en nuestro caso bien podríamos decir que la intemperie es el peor de los calabozos. En efecto, el

saber que se halla en la *apuesta prevaricante* sería precisamente el saber de la intemperie y, por tanto, no siendo exclusivo de nadie pertenecería potencialmente a todos los que en ella viven.[36]

En este punto podemos plantear nuevamente y con mayor profundidad la cuestión de cómo la apuesta prevaricante *sobredetermina* la experimentación. La autoexplicitación del proceso de *des-creer para saber* desarrolla la dimensión genética de la *apuesta prevaricante,* pero desvela también que en ella existe una determinada formulación de la relación ser-poder-nada. Denominamos *constelación* a esta formulación concreta porque se origina a partir de unas relaciones históricamente dadas, y refleja, por consiguiente, una particular distribución del espacio. Y, además, porque como constelación que es, nos sitúa en todo momento en nuestra travesía. La *constelación* no se limita a guiarnos pasivamente, a dirigir el *resistir sin esperar nada.* Detrás de esta expresión se encuentra como sabemos el *resistir(SE),* el dinamismo vital del *SE* que empuja continuamente a no rendirse. Cuando este impulso apunta hacia la *constelación* que se ha puesto como límite, se abre un horizonte y, siendo tanto el impulso como la *constelación* interiores a la *apuesta prevaricante,* el juego de la superación permanecerá necesariamente dentro de ella. La *apuesta prevaricante* podrá por ello, en sí y por sí misma, re-abrir continuamente un horizonte en el cual plasmar la experimentación, con lo que, en definitiva, logrará *sobredeterminarla.*

Otro resultado que interesa señalar, y que se desprende de los análisis anteriores, reside en la necesidad interna a la constelación. Erróneamente se podía haber creído que la *apuesta prevaricante* promoviera una constelación (ser-poder-nada) totalmente caprichosa. Después de lo que llevamos dicho, queda absolutamente manifiesto que no es así. En el proceso de *des-creer para saber* se ha mostrado cómo surgía una constelación interna a la *apuesta prevaricante.* Esta constelación (ser-poder-nada) constituye su dimensión *horizontal,*

---

36 El des-creer para saber no es abordado desde la individualidad, sino como proceso social. De esta manera pensamos que se evitan los problemas asociados al «¿Cómo descreer?» que J. Elster resalta en *Le laboureur et ses enfants,* París, 1986, p. 118.

de igual manera que el *resistir sin esperar nada* era la expresión de la dimensión *genética.* Existe además otra dimensión, la dimensión *vertical,* que también le pertenece y que no hemos expuesto abiertamente. Esta tercera consiste en *una aprehensión de la realidad como todo.* Conviene no confundirla con la dimensión horizontal. Si ésta tiene un carácter necesario en el interior de una época histórica dada —las tres dimensiones *por separado* son históricas— no es tan evidente que esta aprehensión sea objetiva y potencialmente socializada. Si nos atenemos, por ejemplo, únicamente a la noción de todo, encontraremos por lo menos tres concepciones: la atomístico-racionalista, para la cual el todo es una totalidad de elementos y hechos simples; la organicista-dinámica, que formaliza el todo sobre las partes, y la dialéctica, que concibe el todo en automovimiento.[37] Sin embargo, una discusión abstracta acerca de lo que es el todo, sólo llega a plantearse cuando se aísla la dimensión horizontal de las demás. Cuanto más se vincula dicha dimensión a las restantes, más se evita la accidentalidad de la aprehensión. Por lo que, tendencialmente, la aprehensión de la realidad como todo es también necesaria.

La metáfora que hemos empleado para describir la posmodernidad, el *desierto circular,* quisiera ser un ejemplo de aprehensión del todo social en la perspectiva anteriormente indicada.[38] El Desarrollo ontológico, o segunda parte de nuestro trabajo, no va a ser la exposición de esta imagen, ni la de una preconcepción cualquiera hecha patente. El Desarrollo no arranca de ninguna dimensión concreta sea cual sea, sino de la *interpenetración* de todas ellas, de la propia *apuesta prevaricante* afirmándose en su globalidad. Pero ésta no es más que la misma constelación, no ya en tanto que criterio o guía exterior, sino en cuanto constelación *vivida.* En ella se condensa la tridimensionalidad de la apuesta prevaricante y, por esta razón, la constelación *vivida* se constituye en inicio. Lamentablemente se tiende a pensarla como un

---

37 K. Kosik, *Dialèctica del concret,* Barcelona, 1970, p. 37.

38 Aunque, como se recordará, en la primera etapa no habíamos introducido abiertamente la nada. El desierto circular era una articulación de ser-poder, pero la nada ya estaba presente.

núcleo de saber, como una verdad original. Después de haber explicado las características de la *apuesta prevaricante,* cae por su peso una tal concepción. No hay núcleo de saber primero porque el *des-creer para saber* no finaliza nunca si no es en una radicalización del propio límite del saber. No hay, pues, descubrimiento de una verdad primitiva de la posmodernidad que se tuviera que desvelar. Hay más bien un permanente retirarse del comienzo, un continuo vaciarse del creer. Este mal llamado punto de partida encontraría su expresión en la constelación progresivamente *vivida,* en el *SE,* huella del *querer vivir,* confrontado a la relación ser-poder-nada.

La *apuesta prevaricante* está enclavada en un momento histórico determinado, y no es deseando escapar de él, sino al revés, ahondando la historicidad en la *constelación vivida,* como la relación ser-poder-nada se despoja de sus características no esenciales y empieza a mostrarse en su verdad. El Desarrollo ontológico, por su parte, no consistirá más que en la explicitación de ella hasta sus últimas consecuencias.

No hay que ver en el Desarrollo, como ya hemos advertido, algo completamente nuevo. Entre Aproximación y Desarrollo hay una relación compleja que se puede simplificar empleando un recurso muy normal en Física. Una de las armas más potentes de esta ciencia consiste en poder cambiar el sistema de referencia. Por ejemplo: pasar de un sistema de referencia ligado a un cuerpo en rotación a un sistema de referencia inercial en el cual el centro de masas del cuerpo está en reposo. La consecuencia es una «descomplejización» de la situación, que se traduce en una simplificación, a su vez, de los sistemas de ecuaciones. El paso de la Aproximación al Desarrollo, independientemente de la relación que se establece entre ambos y que ya hemos analizado, pretende corresponderse con un cambio de sistema de referencias, es decir, con una simplificación del tratamiento de los problemas.

La conclusión más importante de la Aproximación era el avecindamiento del *querer vivir* a la *diferencia* existente entre ser y poder. Para alcanzarla habíamos tenido que expulsar el Absoluto, pues su presencia impedía cualquier acercamiento. Después de la autoexplicitación de la *apuesta prevaricante,*

el *querer vivir* avecindado a la *diferencia* ser y poder ya no es contemplado desde el Absoluto, ni desde la presencia de su ausencia, sino desde la nada. Ahora se trata solamente de elucidar esta extraña *constelación* que en su vivirse se esencializa, desarrollando después algunas de sus implicaciones.

Segunda Parte

Desarrollo

4. *Primera expansión de la constelación ser-poder-nada: despliegue ahistórico*

I. En torno a la nada

I.1. *Pensar la nada*

La *apuesta prevaricante* que ve la luz en la transición entre la sociedad-fábrica y la metrópoli, se alza solitaria e insolente. Y, sin embargo, no pretende ridiculizar «la infinitud de felicidad para Pascal, la unión de virtud y de felicidad en el Bien soberano para Kant, la libertad para Hegel, la sociedad sin clases para Marx»,[1] los objetivos que han sido vehiculados por apuestas precedentes. En su provocación no hay asomo de crueldad, más bien se ve ella a sí misma como una maldición proferida por no se sabe quién. *Estar a la altura* del tiempo que nos ha tocado vivir sería errar indefinidamente, deshacer entuertos e injusticias cual Quijotes subidos a un Rocinante imaginario, mientras los demás —los que permanecen atados a sus seguridades— se ríen burlonamente. Triste e infeliz destino nos tiene, en verdad, reservado la maldita apuesta. Pero nos hemos precipitado adelantando un porvenir, cuando todavía la apuesta está replegada en la nada, cuando la constelación aún no ha brillado con fuerza.

---

1 L. Goldmann, *El hombre y lo absoluto,* Barcelona, 1986, p. 396.

No hace falta repetir lo que es sabido hasta la saciedad. Pensar la nada es autocontradictorio. El pensamiento lógico, impotente ante ella, la expulsa como algo absurdo. El problema de la nada subsiste no obstante, y se reproduce, ya que el rechazarla es darle inmediatamente carta de naturaleza. En la Historia de la filosofía cabe distinguir tres posibles soluciones:[2] 1) La nada no es absolutamente. 2) La nada es, pero es otra cosa que la nada. 3) La nada es. Esta división puede verse como estando condicionada respecto a la primera respuesta. Contra la tesis de Parménides que afirma el ser y niega el no ser, se elevarían, por un lado, Platón, Aristóteles, Hegel..., y por otro lado, Heidegger, Sartre. En definitiva, la historia de la nada sería la historia de su debilitamiento como tal. En su estudio sobre las filosofías de la diferencia, F. Laruelle sostiene también la existencia de ese proceso hoy día:

> Ha sido necesario inventar el «anonadar» (Heidegger); la Distanz y la jerarquía (Nietzsche); el no ? ser (Deleuze); la différence (Derrida); el différend (Lyotard), etc. Otros tantos medios para suavizar la nada, para hacerla positiva y matizada, diferente y múltiple, para ponerla al margen de la representación, de sus procedimientos de identidad y de exclusión, de interiorización y de rechazo.[3]

Esta vía de debilitamiento de la nada alcanza en la ciencia moderna, concretamente en la Física, su punto culminante. Como es sabido, la Física moderna sustituye el concepto clásico de fuerza por el de interacción. De esta manera, las fuerzas existentes entre los corpúsculos se describen como intercambio de partículas virtuales. Para que esta explicación sea viable, es necesario que el vacío no sea la pura nada. El vacío tiene que ser algo vivo, dinámico, para que de él puedan surgir estas partículas virtuales. El vacío, esta nada suavizada, genera corpúsculos virtuales (sin carga), y también parejas virtuales con cargas de signo opuesto. Las primeras aparecen y desaparecen simplemente.

2 J. Wahl, *Tratado de metafísica,* México, 1960, p. 142.
3 F. Laruelle, *Les philosophies de la différence,* París, 1986, p. 19.

Las segundas, las que tienen carga eléctrica, deben surgir y retornar al vacío siempre como pares formados por la partícula y su antipartícula. Estas fluctuaciones espontáneas del campo que en ausencia de partículas cargadas se cancelan entre sí —si midiéramos la carga en un punto del espacio ésta sería nula— son permitidas por el principio de incertidumbre de Heisenberg.[4]

La nada sería, por tanto, una nada plena, un vacío virtual. Deleuze ha teorizado acerca del estatuto de lo virtual.

> Hemos opuesto lo virtual a lo real; hay que corregir esta terminología que no podía ser aún exacta. Lo virtual no se opone a lo real, sino solamente a lo actual. Lo virtual posee una realidad plena en tanto que virtual.[5]

En resumen, si lo posible se realiza, lo virtual por el contrario se actualiza. Sólo bajo esta perspectiva puede entenderse el modelo de la fluctuación virtual, la dualidad producción/aniquilación que está detrás del vacío y, a la vez, únicamente esta realidad diferente por ser otra a la usual, puede explicar lo que pasa en el mundo subatómico.

La pregunta que nos planteamos es si la nada a la que nos remite la *apuesta prevaricante,* puede ser reducida a este tipo de realidad, si la nada de nuestra constelación puede ser pensada desde un modelo parecido. De poderse establecer una homología entre ambas, el *querer vivir,* a semejanza de la fluctuación virtual, estaría sometido a un eterno proceso de creación/aniquilación, de nacimiento a partir de la nada y de muerte-retorno al seno de ella. Se hace difícil admitir este paralelismo, aunque indudablemente hay que conceder al querer vivir y a la nada un extraño modo de ser (y no ser). Porque si no ¿cómo explicar nuestra constatación: «el nihilismo no toca fondo»?

---

4 La bibliografía es muy extensa, incluso la simplemente introductoria. Cfr. VVAA, *Partículas elementales,* selección e introducción por P. Pascual, Barcelona, 1984.

5 G. Deleuze, *Différence et répétition,* París, 1968, p. 269 [ed. cast.: Diferencia y repetición, Buenos Aires, Amorrortu, 2002].

I.2. *La nada y el querer vivir*

El *querer vivir* busca su afirmación en la soledad del singular y en la pluralidad del grupo donde el aislamiento se ha hecho compañía, bajando a las tinieblas de nuestros infiernos donde lo prohibido ha dejado de serlo, y elevándose a la luz de lo indecible ya dicho, del silencio pronunciado. Pero en su querer llegar a vivir, en su perseguir la afirmación de sí mismo, tiene a menudo que atenuar su altivez. Las ilusiones, las expectativas se hunden ante él. El objetivo que se había propuesto se distancia de él, hasta desaparecer a lo lejos. Él mismo se ve como un carecer, como falto a consecuencia de un perderse continuamente. El *querer vivir* soporta entonces el hundimiento, el distanciarse, y el carecer, como verdaderas manifestaciones de la nada. Según dichas exteriorizaciones, la nada sería como una niebla que lentamente borra el camino, obstaculiza la progresión, y termina por penetrar en el cuerpo hasta imposibilitar todo avance. Estas limitaciones subjetivizan exageradamente a la nada, y esconden su esencia al hacer de ella solamente un obstáculo a vencer.

Heidegger ha sido uno de los que más se ha ocupado de su investigación. Su esfuerzo se ha dirigido a pensar una nada que ha roto tanto con la metafísica y su «*ex nihilo nihil fit*», como con la dogmática cristiana negadora de la expresión anterior. «Pero la nada que anonada es otra cosa completamente diferente del no-ente de la metafísica».[6] La nada que es revelada por la angustia ni es el residuo de la aniquilación del ente, ni es el resultado de la negación del ente en total. La definición de la esencia de la nada seguramente más completa es la siguiente:

> La nada no atrae, sino que, por esencia, rechaza (wesenhaft abweisend). Pero este rechazo es, como tal, un remitirnos, dejándolo escapar al ente en total que se hunde. Esta total rechazadora remisión al ente

---

[6] R. Regvald, «Heidegger. Le problème du néant et l'appropiation de la métaphysique», *Rev. de Métaphysique et de Morale*, núm. 1, 1986, p. 47.

> en total que se nos escapa (que así es como la nada acosa a la existencia en la angustia), es la esencia de la nada: el anonadamiento.[7]

Aquí no está suficientemente claro, sin embargo, lo que para Heidegger adquirirá crucial importancia: el anonadamiento tiene lugar en el propio ser. Podríamos aducir numerosas citas que apuntan en esta línea,[8] y que dan pie a una problemática identificación entre ser y nada.[9] En el fondo, el deseo del autor alemán es llegar a pensar la fuerza anonadora pero desprovista de negatividad. Sólo así puede dar cuenta del desvelarse/ocultarse del ser en los entes, del hecho de que las cosas sean.

Dejaremos a un lado esta derivación aunque sea central en su pensamiento. Queremos detenemos más bien en la definición de la esencia de la nada, cuando todavía no está explícita su vinculación con la idea de ser subsecuente. Estamos totalmente de acuerdo en que la nada poco tiene que ver con la aniquilación. Sin embargo, desde nuestra perspectiva no podemos suscribir que el anonadamiento sea la «rechazadora remisión al ente total que se nos escapa» *(die Abweisung von sich ist als solche das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen).* El *querer vivir* buscándose a sí mismo en la afirmación se enfrenta al mundo, y este oponerse tiene la forma de un querer cambiarlo para adecuarlo a su propio desarrollo. Pero sus intentos, como si de un Sísifo se tratara, son infructuosos. El *querer vivir* hace la experiencia de la nada en una cierta constatación de la vanidad de sus esfuerzos para cambiar la realidad social. Esta constatación ocurre cuando frente a él se abre un distanciamiento —un distanciamiento que en el próximo apartado precisaremos— y que le permite retirarse por un momento, y murmurar: «¡No hay *nada* que hacer!». Entonces el mundo no se ha retirado, como sostiene Heidegger. Es justamente al revés, el mundo se ha paralizado, se ha *gelificado*

7 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?,* Frankfurt a.M., 1986, p. 34 [ed. cast.: *¿Qué es Metafísica? y otros ensayos,* Buenos Aires, 1979, p. 49].

8 Cfr., por ejemplo: «Qu' est-ce que la Métaphysique?», *Questions* I, p.77; «Lettre sur l' humanisme», en *Questions* III, p. 148.

9 P.N. Cohn, *Heidegger. Su filosofía a través de la nada,* Madrid, 1975, p.174.

ante la acción transformadora del querer vivir. Se ha convertido en opaco e ininteligible. ¿Por haberlo simplificado excesivamente? Queremos insistir en el término *gelificación* porque con él, o mejor, con la combinación *gelificación-fluctuación* deseamos expresar la lógica de la nada, el anonadamiento.

El proceso de gelificación consiste en la formación de un gel por enfriamiento de un sol liófilo no muy diluido (por ejemplo: la gelatina). El gel es un estado de la materia intermedio entre el estado líquido y el sólido. Está formado por una reticulación de polímeros y por un líquido retenido por esta red. El proceso de gelificación conlleva sobre todo un aumento de la viscosidad. Cuando se dan variaciones en la concentración del medio, de temperatura, etcétera, y si el punto crítico está cerca, puede originarse un cambio de fase.[10]

Decíamos que el mundo, ante la acción del *querer vivir,* lejos de huir se *gelifica.* La nada adviene precisamente en este *gelificar,* y en realizar su no ser propio, envuelve y apresa al *querer vivir.* Éste es ocluido en la nada como *fluctuación* de ella misma. La nada requiere el *querer vivir* para ser ella, pues sin él no es más que virtualidad. La nada tiene un déficit que sólo puede llenar cuando el *querer vivir* se hace fluctuación. Su esencia sigue siendo el anonadar, aunque el significado se ha precisado poco a poco. La nada anonadada es un proceso abierto que no encuentra final como se muestra efectivamente en su decirse. El anonadar vuelve indefinidamente sobre ella, en un retorno desocupante que nunca la agota. Otra manera de decir este exhaustivo volver es afirmar el *querer vivir* como irreductible. Podemos unir una y otra perspectiva. La nada anonadada significa entonces gelificación y fluctuación simultáneamente. Contemplamos el gelificar fluctuante o el fluctuar gelificante bajo el modelo redimensionado de la aniquilación/creación, como proceso resultado de la convergencia de una tendencia y de una contratendencia. Este modo de verlo es todavía dualista y olvida que el *querer vivir* se ha hecho fluctuación de la nada. El gelificar-fluctuar es un proceso único. La nada *gelifica* y capturando el *querer vivir* lo hace suyo. La nada *fluctúa,* o

10 Cualquier libro de Química Física. Cfr. S. Glasstone, *Tratado de Química Física,* Madrid, 1970.

mejor dicho, es fluctuada. El gelificar-fluctuar pertenece a la nada como su propia esencia y, porque la nada es este *gelificar-fluctuar,* el nihilismo no toca fondo.

I.3. *La lógica de la nada y el «estar perdido»*

Sería erróneo confundir la *gelifieación del mundo* con la *resistencia de lo real,* porque aunque ambos procesos están interrelacionados, su estatuto de verdad es completamente distinto. La gelificación es un invariante que acompaña siempre a la acción transformadora del mundo. En cambio, la resistencia de lo real no tiene dicha cualidad, pues con el paso del tiempo lo real se deja sojuzgar, desapareciendo el proceso de oposición. Este rasgo de transitoriedad aparece claramente en el análisis que Hegel hace de la autoconciencia en la *Fenomenología del Espíritu.* Aquí la resistencia de lo real adopta el nombre de independencia del objeto.

> Tan independiente, por tanto, como la conciencia lo es en sí su objeto. La autoconciencia, que es simplemente para sí y que marca de un modo inmediato su objeto con el carácter de lo negativo, o es ante todo deseo, será más bien la que pase por la experiencia de la independencia de dicho objeto.[11]

En este momento de avance hacia el saber absoluto, la autoconciencia se ve enfrentada a lo que tiene vida, a la naturaleza. Durante este enfrentamiento descubre que el objeto natural es capaz de reflexión aunque imperfecta, y que goza, por tanto, de una cierta independencia. Sin embargo, en él no encuentra suficiente negatividad para satisfacer completamente su deseo. La *resistencia de lo real* se nos aparece en este punto como una reproducción infinita de la dualidad deseo-objeto. Este deseo del deseo hallará reposo cuando

---

11 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* Francfort, 1970, pp. 137-138 [ed. cast.: *Fenomenología del Espíritu,* México, 1981, p. 109].

encuentre otra autoconciencia, ya que sólo en ella se da la mayor independencia y, a la vez, la máxima sumisión y entrega. Unicamente el hombre es «reflexión completa».[12] La *resistencia de lo real* alcanza su momento álgido cuando se muestra como lucha a vida o muerte. Como es conocido, esta lucha finaliza con un reconocimiento unilateral que prepara el camino hacia la reconciliación final, hacia el perdón mutuo. Por lo que, en última instancia, la independencia del objeto es anulada, y la *resistencia de lo real* doblegada. Creemos que es innecesario insistir. La progresión de la *Fenomenología del Espíritu* hacia el saber absoluto es la mejor prueba de lo que afirmamos.

Desde una perspectiva marxista se exalta cómo mediante el trabajo el esclavo consigue dominar la naturaleza, y el señor, en cambio, a pesar de haber sido capaz de despreciar la vida, se convierte en esclavo de su esclavo. Marx prolonga esta línea de reflexión iniciada por Hegel, y apoyándose en el análisis concreto con todo lo que en su sistema significa, impide que la contradicción señor/esclavo se supere en el pensamiento. Además, introduciendo la voluntad de ponerse al lado de los que sufren, termina con la indiferencia del saber absoluto. Para Marx la relación entre hombre y naturaleza juega también un papel fundamental: «El hombre es una parte de la naturaleza»,[13] pero es un «ser natural activo».[14] Esta actividad vital que constituye su ser es el trabajo. Si en Hegel el trabajo era ya una humanización del deseo, ahora dicha práctica se convierte en una relación histórica. La relación del hombre con la naturaleza, y de los hombres entre sí, está mediatizada por el trabajo en todo momento. Se presenta el trabajo entonces, como el lugar en que las tradicionales polaridades animalidad/humanidad, necesidad/libertad, sujeto/objeto y finalmente hombre/naturaleza son superadas. Y aunque hay visiones menos optimistas y más audaces que denuncian el trabajo como «venganza de la naturaleza sobre los hombres»[15] se afirma, por lo general,

---

12 R. Valls, *Del Yo al Nosotros,* Barcelona, 1971, p. 106.
13 K. Marx, *Manuscritos Economía y Filosofía,* Madrid, 1974, p. 111.
14 *Ibidem,* p. 194.
15 M. Cruz, *Por un naturalismo dialéctico,* Barcelona, 1989, p. 249.

que el carácter universalizador y objetivador de dicha actividad permite someter la *resistencia de lo real.* Esta claudicación se expresa en la dialéctica hombre/naturaleza. El hombre es naturalizado y, por otro lado, hay una humanización de la naturaleza.

Pero la apropiación de la naturaleza en la sociedad capitalista no es todavía ese diálogo, sino que el objeto subsiste en su separación y se alza dominante. Marx explica que la objetivación en la sociedad burguesa tiene la forma de una alienación porque el trabajo no es verdaderamente actividad libre sino asalariada. Por esta razón, el trabajo se pone como externo al trabajador, y el objeto adquiere esta independencia. Sin embargo, si para Hegel la realidad *(Wirklichkeit)* es finalmente racional, de igual manera para Marx hay también un triunfo de la dialéctica hombre/naturaleza.

Se puede discutir desde un punto de vista ecologista, si esta dialéctica tiene más de conquista que de reconciliación. Sin lugar a dudas, en Marx hay una concepción de la ciencia que contempla a la naturaleza como enemigo a vencer, y no como copartícipe de una misma alianza.[16] Si obviamos esta consideración, que nos apartaría de nuestro objetivo, hay que concluir que la perspectiva dialéctica —empleando este término en su mayor generalidad— desemboca, si bien después de pasar por escisiones y luchas, en un final feliz. Evidentemente, se puede analizar la mayor o menor teleología del proceso, sustituir la palabra ley por tendencia histórica: la orientación optimista permanece. Por esto, es difícil que la *gelifieación* sea asumida, ni tan siquiera como problema, desde esta forma de pensamiento.

Constatar que hay una interrelación entre *gelificación* y *resistencia de lo real,* a pesar de ser completamente diferentes, puede ser útil como punto de partida. Por lo que llevamos

---

[16] Lo que poco tiene que ver con la «autocrítica» de un Prigogine. «El tiempo ha llegado de nuevas alianzas, desde siempre establecidas, durante mucho tiempo no reconocidas, entre la historia de los hombres, de sus sociedades, de sus saberes y la aventura exploradora de la naturaleza», I. Prigogine e I. Stengers, *La Nouvelle Alliance,* París, 1979, p. 296 [ed. cast.: *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia*, trad. por María Cristina Martín Sanz, Madrid, Alianza Editorial, 2002].

dicho, parecería que la *gelificación* es un proceso más originario cuyo darse se ve ocultado por la *resistencia de lo real.* Esta resistencia, y el hecho de tener que oponernos a ella para subsistir, nos deslumbrarían impidiéndonos ver lo que está más allá. Dada esta interrelación, creemos que el análisis de un ejemplo simple de *resistencia de lo real* y de su progresiva complejización, nos puede mostrar la *gelificación,* y más en general, la lógica de la nada.

Hemos escogido el fenómeno del ruido propio de todo canal de transmisión de información. El ruido es una perturbación no deseada que aparece en un sistema de señalización, y que interfiere la correcta transmisión de la información. No entramos en los distintos tipos de ruidos (blanco, gaussiano...) aunque sí conviene aclarar que el ruido propio de los cuerpos calientes (cuerpos a temperatura superior al cero absoluto) es universal e inevitable. En este sentido, el ruido es una manifestación sencilla de esta *resistencia de lo real.* En uno de los principales teoremas formulados por Shannon, uno de los creadores de la teoría de la información, se expresa esta lucha por reducir dicha resistencia:

> Sea un generador de entropía H (en bits por símbolo) y un canal que tenga una capacidad (de transmisión) de C bits por segundo. Es posible codificar la salida del generador, de tal modo que se transmita a la velocidad media de $(C/H)-\varepsilon$ donde ε es arbitrariamente pequeño. No es posible transmitir a una velocidad media superior a C/H.[17]

H o entropía es, en la teoría de la comunicación, una medida de la cantidad de información por símbolo o por unidad de tiempo necesaria para transmitir los mensajes producidos por el generador. La entropía H también puede analizarse como la medida de la incertidumbre de que el generador produzca en un momento dado un mensaje, entre los muchos posibles. Esta definición aproxima la H a la S, o entropía termodinámica. Sin entrar en detalles, queda claro que este teorema del menor

---

17 C.E. Shannon y W. Weaver, *The matematical theory of Communication,* Londres, p. 59 [ed. cast.: *Teoría matemática de la comunicación*, Madrid, Forja, 1981].

ruido, o más exactamente, la existencia de una incertidumbre o equivocación media del receptor de mensajes en relación a lo que realmente se ha transmitido,[18] es una prueba de la dificultad y, en este caso, de la interminable necesidad de corrección del canal ruidoso.

Si el esquema simplificado del emisor-receptor se sitúa en el interior de un sistema, es decir, si deja de verse como un sencillo canal de transmisión —en el que la cuantificación conlleva el olvido del sentido de lo transmitido y se descartan las estructuras jerárquicas— entonces el ruido deja de ser algo negativo para convertirse en principio de organización. Es lo que se conoce bajo el nombre de «Principio de orden por el ruido». En el canal, la incertidumbre era mera equivocación. Para el nivel organizativo que ahora consideramos, la incertidumbre es una ambigüedad que se contabiliza como enriquecimiento o incremento de información útil. Dado el canal A→B en el interior de un sistema,

> La ambigüedad no es más que la cantidad de información de B en tanto que B es independiente de A: es, pues, normal que esta cantidad sea considerada perdida desde el punto de vista de la transmisión de A a B, y al contrario, como un suplemento desde el punto de vista de la cantidad de información total (es decir, de la variedad) del conjunto del sistema.[19]

Con este *primer nivel* de complejización abandonamos la *resistencia de lo real* propia de canal ruidoso, para encontrarnos con el *querer vivir.* Si entre A y B existiera una independencia total, no podría haber vida, y el sistema desaparecería. El *querer vivir* asoma en el momento en que la vía de transmisión deja de ser concebida en abstracto. Pero su aparición va acompañada de la nada. Bajo el nombre de «Principio de orden por el ruido» estamos diciendo precisamente la *fluctuación* de la nada. Aquí, dicha fluctuación significa el empleo de un plus de información para conseguir una mejor adaptación.

---

18 J. R. Pierce, *Símbolos, señales y ruidos,* Madrid, 1962, p. 180.

19 H. Atlan, *Entre le cristal et la fumée,* París, 1979, p. 48 [ed. cast.: *Entre el cristal y el humo: ensayo sobre la organización de lo vivo,* Madrid, Debate, 1990].

Teníamos que acceder a este primer nivel de organización para que la nada quedara completamente desvinculada de la *resistencia de lo real.* Pero curiosamente la lógica de la nada se ha presentado antes bajo el aspecto de *fluctuación* que el de *gelificación.* Esto es así, porque la *gelificación* requiere pasar a un *segundo nivel* de complejización. Ya no basta con la práctica adaptativa del *querer vivir.* Es necesario que el *querer vivir* quiera transformar activamente el mundo. Y es en este salir fuera —el *querer vivir* siempre trata de realizar su propia no-identidad— cuando tendrá lugar la gelificación del mundo y el advenir de la nada. El *querer vivir* quiere tener información, desea arrancar los datos que le abran el camino a su hacer suyo el mundo. Sus ojos, en lugar de mirar, vigilan. Sus oídos, en vez de escuchar, oyen. Su pensamiento simplifica. Y no hay otra posibilidad. Muchos autores han expresado esta terrible condena que acompaña a la acción. Nietzsche reclamará para la acción el velo de la ilusión. P. Valéry asegurará: «¡Cuántas cosas hay que ignorar para actuar!».[20] El *querer vivir,* cuando se pone en acción, reduce obligatoriamente la complejidad del mundo. Pero va a pagar un alto precio. El Todo se venga por haber sido reducido, liberando la Parte. Como consecuencia de ello, el Todo pasa de complejo a complicado y se esconde. A causa de su retraimiento, el *querer vivir* se pierde intentando reconstruirlo a partir de la Parte. O puede suceder que el Todo, en lugar de liberar a la Parte, la sujete. Entonces el Todo pasa de complejo a problemático. También en esta ocasión, el *querer vivir* buscando la Parte persigue indefinidamente la división de un Todo que huye de él. De la Parte al Todo. Del Todo a la Parte. En ambos casos, la vía de acceso al Todo está bloqueada. La gelificación del mundo es la *rarificación de la relación entre Todo y Parte.*

La *resistencia de lo real* se exterioriza como impotencia/triunfalismo, disposiciones de ánimo que se corresponden con la comparecencia de fenómenos como la burocratización, los sistemas de pensamiento, etc. El advenir de la nada que expresábamos en el «¡No hay *nada* que hacer!» es ambiguo y desconcertador si no se precisa mejor

---

20 P. Valéry, *Las quintaesencias,* Madrid, 1941.

su estrecha relación con la *gelificación.* Con esto queremos decir que de las anteriores expresiones de la *resistencia de lo real* no se puede deducir la *gelificación.* No adviene la nada por acumulación de frustraciones, desengaños y otros choques con la realidad. El retardo de la acción o el amortiguamiento del grito son aún modos internos a este enfrentamiento. Su radicalización, siempre necesaria para vivir, impide comprender, sin embargo, cómo se presenta la nada. Si en lugar de seguir este camino, si en vez de prolongar esta cadena de resultados —cadena que, por otro lado, es el transcurrir de la vida— el *querer vivir* se pone más allá suspendiendo por un instante la dualidad impotencia y triunfo que no la acción, entonces, y sólo a través de esa suspensión, comprende su *estar perdido.* Y ese *estar perdido* le revela su errar entre el Todo y la Parte: la *gelificación* del mundo y *la nada.* En este momento, el «¡No hay *nada* que hacer!» queda vaciado de negatividad y de resentimiento, y cobra su auténtica dimensión. Frente al mundo y en su lucha por transformarlo, el *querer vivir* no lo pronunciará jamás. Pero cuando se confiesa a sí mismo que *está perdido,* entonces este «¡No hay *nada* que hacer!» poco tiene ya que ver con la vanidad de sus esfuerzos y con su propio agotamiento. Dicha exclamación, vaciada de impotencia, se convierte en otra manera de decir el *estar perdido.*

El *estar perdido* no es una situación, o mejor, un estado de ánimo de abandono y desesperación contrariamente a lo que podría suponerse. En la vida diaria, a veces nos separamos de lo inmediato. Es como si «desconectando» de lo que nos rodea entráramos dentro de nosotros. Estos momentos de ensimismamiento, en el que el tiempo parece detenerse, son necesarios para nuestra supervivencia, para soportar el paso de los días. De la misma forma que el soñar es esencial para nuestra subsistencia. Pues bien, el *estar perdido* es también como un respiro en nuestro enfrentamos con la realidad. Es el refugio que, colgado en lo alto de las montañas de lo real, se ofrece al caminante para guarecerle. Pero el refugio que acoge es también el punto de partida para atacar una cima, el lugar de espera antes de proseguir la ascensión. El *estar perdido* constituye el momento en el cual el *querer vivir,* de su autodisolverse, extrae nuevos ímpetus para la acción.

El *querer vivir,* en su *estar perdido,* se hunde en la nada y, sobre él, ésta manifiesta su lógica. Como consecuencia, por un lado comprende la rarificación Todo-Parte, y por otro, hace acopio de nuevas fuerzas. O lo que es más exacto, se abisma en ella y, a la vez, es empujado más allá. La *resistencia de lo real* guardaba, en el sentido de ocultar, la *gelificación* del mundo y el *fluctuar* de la nada. El *estar perdido,* el perderse de sí mismo, que no puede encerrarse en un sentimiento único porque como tal ya es ese sentimiento, descubre al *querer vivir* la nada en su lógica de funcionamiento.

Este anonadar con su *insistencia* parece transparentar una cierta imagen del tiempo. El tiempo, como las antiguas tradiciones aseguran, es el padre, y a la vez, el asesino de todas las cosas. No es inusual, por tanto, que acerquemos el tiempo a la nada. Hemos determinado cómo el *querer vivir* y la nada se implican mutuamente. Todavía no nos hemos ocupado de los otros dos elementos de la constelación, el ser y el poder. Sabemos ya, sin embargo, que el *querer vivir* mantiene igualmente una relación con cada uno de ellos. Dibujar esta topología tripartita que se prefigura es uno de nuestros objetivos. Por otra parte, si hay una complicidad entre la nada y una cierta imagen del tiempo, muy probablemente el ser y el poder mantendrán también algún tipo de correspondencia con él. Creemos que el comentario de una poesía de Paul Celan puede sernos útil para fijar los resultados alcanzados hasta el momento.

Excursus núm. 1: una poesía de Paul Celan

Mandorla

In der Mandel — was steht in der Mandel?
Das Nichts.
Es steht das Nichts in der Mandel.
Da steht es und steht.

Im Nichts — wer steht da? Der König.
Da steht der König, der König.
Da steht er und steht.

Judenlocke, wirst nicht grau.

Und dein Aug — wohin steht dein Auge?
Dein Aug steht der Mandel entgegen.
Dein Aug, dem Nichts stehts entgegen.
Es steht zum König.
So steht es und steht.

Menschenlocke, wirst nicht grau.
Leere Mandel, Königsblau.[21]

[*Traducción*]
Mandorla

En la almendra — ¿Qué está en la almendra?
La nada.
La nada está en la almendra.
Allí está y está.

En la nada — ¿Quién está allí? El rey.
Allí está el rey, el rey.
Allí está y está.

Rizo de judío, no te harás gris.

Y tu ojo — ¿Hacia dónde está tu ojo?
Tu ojo está frente a la almendra.
Tu ojo está frente a la nada.
Está sosteniendo al rey.
Así está y está.

Rizo de hombre, no te harás gris.
Almendra vacía, azul real.

---

21 P. Celan, *Gedichte,* Francfort ,1981, vol. I, p. 244 [ed. cast.: *Obras completas*, trad. por José Luis Reina Palazón, Madrid, Trotta, 1999].

No pretendemos, en absoluto, que el breve comentario de esta poesía tenga en cuenta la totalidad de la compleja obra del gran poeta. Pero tampoco creemos que nuestra interpretación sea una mera proyección de un sistema categorial preconstituido. No queremos buscar una teoría definida que dé respuesta a cada una de nuestras preocupaciones porque este enfoque es irrisorio. Los conceptos en P. Celan son más bien palabras-imágenes llenas de tensión. Palabras que han sido malheridas hasta la sangre para que, gritando el silencio, muestren lo horrible. Y lo horrible del mundo para un judío es, antes que nada, Auschwitz. Pero P. Celan va más allá, e inventando nuevas palabras, creando metáforas de una terrible belleza, libra una auténtica lucha contra todos los condicionantes que limitan la creatividad, que encierran al hombre y le impiden el acceso al tú. En sus versos se despliega una fuerza explosiva que socava antiguas seguridades, que problematiza hasta lo indecible la relación humana, y que deja para el final, y solamente llegado este punto, una estrecha e incierta entrada de luz.

> La poesía es un acontecimiento absurdo, es una contrapalabra (Gegenwort) que produce la libertad, testimoniando sin embargo siempre, la «presencia de lo humano» (Gegenwart des Menschlichen) en un paisaje existencial dominado por la mortificación de lo vital, por el prevalecer de «razones» mortíferas.[22]

«Mandorla» es una palabra compuesta de *Mandel*, que significa almendra, y orla. Mediante este nombre se designa la aureola con forma almendrada que antiguamente se dibujaba alrededor de los santos. Aquí *Mandel* es una metáfora de nuestro mundo, y «Mandorla» será este mismo mundo junto con todas las determinaciones que le envuelven. Estas determinaciones son nuestra constelación ser-poder-nada, como veremos.

El mundo que nos rodea está poblado de abstracciones, de reificación y de muerte. ¿Qué hay verdaderamente en este nuestro mundo? La nada. Pero esta nada no es estática,

---

22 U. Fadini, «La scrittura dei corpi. Su P. Celan», *AUT AUT,* núm. 228, 1988.

y P. Celan introduce el tiempo en ella (o ella en el tiempo) con la repetición del estar. Igual procedimiento utilizará más adelante con las otras dos determinaciones. No se trata de una tautología que expulsaría el tiempo fuera de ella. En la nada «está y está», el tiempo hecho duración se presencializa junto con la nada. P. Celan ha escrito en numerosas ocasiones acerca del tiempo. Su concepto central de *Zeitgehöft* se separaría tanto del *Ereignis* de Heidegger como de la presencia de la tradición metafísica occidental.[23] Creemos que aquí lo más destacable no es este juego de la presencia/ausencia sino que el tiempo asociado a la repetición se convierta en inagotable. Infinitud del tiempo y, por consiguiente, infinita persistencia de la nada. De la nada y de lo que en ella está. En la nada está el rey. Sorprende encontrarse de pronto con un término tan rotundamente político-histórico, cuando nos hallamos en el interior de un pensamiento aparentemente ontológico. Podemos intentar reconducirlo a la coherencia del discurso salvada la extrañeza inicial. El rey, por un lado, es una metáfora del poder. Por otro lado, el rey es, para el pensamiento político, el Uno. Y el Uno es el ser. Nombrando el rey, y únicamente mediante una palabra, se consigue introducir la relación ser-poder. Recapitulando. El ser y el poder se alzan sobre la nada. Según esto, cuando hablamos de la constelación ser-poder-nada somos imprecisos ya que el estatuto de la nada es distinto al de los otros dos. El ser y el poder están y están en la nada. Nuevamente aparece el tiempo, y no precisamente para historizar las dos determinaciones. El ser y el poder —como la nada— mantienen una relación privilegiada con el tiempo. Ser y poder serían solamente concebibles en el horizonte del tiempo. El planteamiento todavía puede hacerse más radical. Ser y poder están de un modo esencial en el tiempo. Pero, ¿qué significa ese estar esencial?

El rey no perdona y ni siquiera deja envejecer, porque antes, mata. La historia del pueblo judío es prueba de ello. Mientras, ¿dónde estamos nosotros? El *querer vivir* es el ojo que se mantiene frente al mundo, es decir, frente a la nada,

---

23 J. Greisch, «Zeitgehöft et Anwesen», en VVAA, *Études sur Paul Celan*, París, 1986, p. 172.

el ser y el poder. En su mantenerse no se desvincula de él. Al contrario, el *querer vivir* apoya y sostiene al rey, y en este su modo de estar «entra» en el tiempo. Sostener al rey significa, en última instancia, que el *querer vivir* participa tanto del ser como del poder. Y con todo, a pesar de dichas determinaciones, la Mandorla es una almendra plenamente vacía. En ella sólo hay la nada y un azul real. El color azul, o quizá mejor, la palabra *blau* tiene un amplio espectro de significados en el alemán usual. Con ella se puede decir, desde el faltar al trabajo, hasta la ebriedad. También el azul asociado a una flor, la flor azul, constituyó el famoso símbolo de los románticos. Si nos atenemos a esta tradición, *blau* se referiría a la añoranza *(Sehnsucht)* y al conocimiento. Azul real indicaría la colonización por el poder de estas dos realidades. Incluso el sentimiento y la razón estarían poseídas por el poder, y no serían más que un reflejo de este ser-poder que se levanta sobre la nada.

La poesía de Celan nos habla de un mundo vacío y de su brillo azul. Su descripción se asemeja mucho a la visión de los astronautas cuando miran la Tierra. También ellos cuentan de un misterioso planeta azul que lentamente surca la oscuridad insondable. Lo que ellos no dicen, y el poeta en cambio sí, es que al acercarse este planeta vacío estalla en una constelación de ser, poder y nada. Estas determinaciones del mundo que nos rodean, somos nosotros quienes contribuimos a mantenerlas. Y, sin embargo, no hay sino la nada. El mundo es una almendra vacía. No deseamos llevar más lejos el paralelismo entre este poema y nuestra búsqueda. Únicamente queremos detenemos en lo que no siendo dicho en ningún momento, insiste detrás de cada determinación. Nos referimos, por supuesto, al tiempo. En el análisis de la nada emergía hacia el final el tiempo. Ahora, gracias a Celan, es toda la constelación la que intima con el tiempo. Hemos escrutado primeramente en la relación ser y poder —el objetivo central de nuestra investigación— pero en seguida nos hemos visto obligados a dejar un sitio para la nada si realmente queríamos superar la Aproximación. De nuevo, esta misma nada nos empuja más allá de ella, hacia el tiempo. El poema de P. Celan, al poner el tiempo «detrás» de la constelación, parece confirmar este camino. Si el tiempo subyace a la

relación entre ser y poder, el análisis del mismo puede ser decisivo para nuestra indagación. La dificultad con la que nos topamos y que el poema de P. Celan obviaría, reside en la segura pluralidad de significados de este «detrás». Podemos avanzar que el tiempo está *detrás* del ser y del poder, y que también está *detrás* de la nada. Pero entre uno y otro modo de estar no tiene por qué existir semejanza alguna. Clarificar el sentido, o mejor, los sentidos de esta pequeña palabra adquiere entonces una vital importancia. Aunque no hay que sorprenderse si, al final del análisis del tiempo, aparece evidente su limitación e inutilidad para pensar con ella la relación entre la constelación y el tiempo.

II. Pensar el tiempo en su constitución aporética

Hemos dado a este apartado un título tan poco introductorio porque quisiéramos retomar lo más pronto posible el hilo principal de nuestra argumentación. Como la memoria salta al pasado y hojea en el libro de nuestros recuerdos hasta encontrar lo que desea, de la misma manera nos gustaría poder abalanzarnos sobre el tiempo todo y, apresándolo con fuerza, arrancarle su verdad. Las palabras de Agustín y algunas de las polémicas clásicas (Leibniz-Clarke, Bergson-Einstein) están demasiado presentes para que confiemos inocentemente en un éxito tal. No conseguiremos jamás apresarlo y decir qué es. A lo sumo acertaremos a balbucear algunas de sus características. Toda la tradición filosófica está aquí para recordarnos la dificultad del empeño. El tiempo nos rodea y atraviesa —incluso dándonos muerte— pero, en cambio, cuando queremos aprehenderlo huye de nosotros escondiéndose en la nada. No hace falta insistir en su carácter enigmático y misterioso. La obviedad que parece reflejarse en él se nubla ante nuestros ojos, y cuando creemos que ya se nos ha escapado definitivamente, recogemos en nuestras manos el presente de una metáfora. ¡Cuántas metáforas se han creado para decir el tiempo y su pasar!

Renunciamos, pues, al sueño de querer capturar el tiempo, de encerrarlo en una definición *completa y cerrada* que no sería más que una variante del lecho de Procusto. Lo que no significa, ni mucho menos, que nos conformemos con vagas ideas. Nuestro «apresar la verdad del tiempo» inicial se convierte así en un «aprehender la aporía del tiempo», en un pensar su ser esencialmente contradictorio. Con esta propuesta, por un lado, nos remontamos a Aristóteles, punto de partida ineludible y, por otro lado, señalamos cuál será el camino que seguiremos.

II.1. *Aristóteles y la aporía del tiempo: una solución tranquilizadora*

Después de los innumerables estudios[24] acerca de la concepción del tiempo expuesta por Aristóteles en su *Física IV*, no pretendemos añadir una nueva interpretación. Nuestra intención es delimitar la aporía, y mostrar cómo inmediatamente es relegada mediante un desplazamiento o apertura hacia el movimiento.

El fragmento 217b29-218b20 que contiene la argumentación exotérica o conjunto de opiniones usuales, consta de tres partes: 1) La existencia o no del tiempo. 2) La cuestión del instante. 3) La naturaleza del tiempo en su relación al movimiento. Las dos primeras introducen el carácter aporético del tiempo, aunque con diferente grado de radicalidad. En la 1) discutiendo acerca de las partes del tiempo, se problematiza su existencia. En la 2) se presenta el instante como autocontradictorio.

Las dificultades que la existencia del tiempo involucra son consecuencia del nihilismo que lo habita. El pasado no es ya. El futuro no es todavía. ¿Cómo puede tener realidad lo

24 Cfr., por ejemplo: V. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, París, 1982; J. Dubois, *Le temps et l' instant selon Aristote*, París, 1967; J. Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padua, 1965; P.F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, Múnich, 1964; O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, París, 1952, p. 53.

que consta de partes que no tienen ser? O de otra manera. El tiempo es divisible como bien sabemos y, en cambio, pasado y futuro, que serían sus partes, no son nada. El τὸ νυν que designa simultáneamente el presente y el instante limita el pasado y el futuro, pero, como el punto en la línea, es un infinitesimal y no propiamente una parte. El tiempo no parece estar compuesto por instantes. Sin embargo, este instante no tiene la identidad esencial del punto, y es, a la vez, idéntico y siempre nuevo.

> Y uno se pregunta ¿El instante permanece siempre el mismo, de manera que sería la perpetuidad del instante lo que constituiría la realidad del tiempo? ¿O bien se convierte incesantemente en otro, y el Tiempo estaría formado entonces por una sucesión de instantes? En esta pregunta se resume todo el problema del ser del tiempo.[25]

Aristóteles expresará la autocontradicción del instante mediante la estructura del dilema. Si el instante es siempre *diferente* es necesario que el instante anterior deje lugar al instante posterior. Pero esta sustitución resulta impensable en la continuidad. Por el contrario, si el instante es siempre el *mismo* coexistirían acontecimientos separados por miles de años, y la simultaneidad negaría el transcurrir del tiempo. Mediante este dilema constituido por dos tesis que desembocan en una imposibilidad, Aristóteles nos presenta la aporía del instante. Ésta se puede expresar, recogiendo las argumentaciones anteriores, como la oposición entre continuidad y sucesión. Aprehender la aporía del tiempo consistirá, entonces, en pensar *la sucesión en la continuidad* y *la continuidad en la sucesión.*

Para que este objetivo, que es el nuestro, no se vea condenado de antemano al fracaso, hay que distinguir cuidadosamente lo *impensable* de lo *ininteligible.* La oposición sucesión/continuidad no nos revela el fluir del tiempo como un problema insoluble sino como un impensable. Llevar lo más lejos posible este impensable supone *radicalizar* la aporía. Si

---

25 J. Moreau, «Le temps selon Aristote», *Rev. de Phil. de Louvain,* núm. 46, 1948, p. 58 y p. 245.

se renuncia a seguir esta vía —en el caso de Aristóteles porque se privilegia el ver y con ello los resultados prácticos inmediatos— la aporía queda doblemente desvirtuada. Por un lado, se la rechaza como lo inconcebible y, por otro, se la transforma en problema-con-solución. El problema-con-solución oculta la esencia de lo autocontradictorio, pero como no ha habido mera substitución del segundo por el primero, sino un rechazar y una transformación, es decir, un construir sobre y a partir de, el encubrimiento no es total. Y de la misma manera que en los eclipses anulares la luna no acierta a cubrir totalmente al sol, la aporía también se deja ver detrás del problema-con-solución, detrás del planteamiento que ha renunciado a lo impensable.

El desplazamiento se asienta en la analogía tiempo-movimiento-espacio, o más en concreto, instante-móvil-punto. Mediante esta correspondencia se hace factible la representación del tiempo y su definición.

Las posiciones sucesivas propias del movimiento se piensan como los puntos de la línea que recorre el móvil, y a su vez, con dichos puntos se simbolizan los instantes en tanto que componentes de la sucesión temporal. Se pasa del instante al punto por la mediación del móvil. Es sencillo entonces distinguir un antes/después que permitirá hacer del tiempo el aspecto medible del movimiento. Aquí no interesa tanto esta definición como el sacar a flote nuevamente la aporía hundida en este desplazamiento. En la argumentación científica (ya no exotérica) dos procedimientos diferentes reconducen la autocontradicción del instante:

1. La confusión entre el instante (presente) asociado al tiempo como flujo, y el instante (anterior/posterior) propio del tiempo como relación de sucesión y de simultaneidad. Dicha confusión o, quizá más exactamente, predominio final del instante (anterior/posterior), promueve una definición del tiempo totalmente parcial e insuficiente. En la *Física* IV se define exclusivamente el tiempo matemático.

2. El uso de las dualidades substancia y accidente, potencia y acto, para explicar la división y la unificación ejercidas por el instante. Con lo que, como dice Derrida: «El enigma del ahora está dominado en la diferencia entre acto y potencia, esencia y accidente, y en todo el sistema de oposiciones que le son solidarias».[26]

II.2. *Otros modos de reconducir la aporía: Bergson y Bachelard*

El interés que encierra la *Física* IV reside en que, por primera vez, asistimos al descubrimiento del carácter autocontradictorio del tiempo y, en el mismo momento, a su escamoteo. En relación a lo anterior, quizá podría resumirse la historia del concepto de tiempo hasta Heidegger, como un oscilar —no siempre excluyente— entre su dialectización y el desplazamiento hacia uno u otro de los polos de la aporía. Matizando convenientemente, se puede afirmar que Aristóteles y Hegel serían un ejemplo de lo primero,[27] mientras que Bergson y Bachelard constituirían dos modos contrapuestos de lo segundo. A continuación nos ocuparemos de estos últimos.[28]

En la obra de Bergson el análisis del tiempo es central. Para dicho autor, más allá de los numerosos dualismos metodológicos, intuición e inteligencia, calidad y cantidad... por él introducidos, se levanta un monismo temporal. Este tiempo

26 J. Derrida, *Marges de la Philosophie,* París, 1972, p. 71 [ed. cast.: Márgenes de la filosofía, trad. por Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 2003].

27 Véase, por ejemplo, la exposición que hace A. Koyré en su libro *Études d'histoire de la pensée philosophique,* París, 1971, p. 163: «Pues sólo porque el espíritu es temporal y el tiempo dialéctico, es posible una dialéctica del espíritu».

28 Hemos dejado a un lado la posición que afirma la irrealidad del tiempo. Por ejemplo, Mc. Taggart *(The nature of Existence,* Londres, 1912), pues pensamos que en su punto de partida hay una distorsión de la aporía basada en una incorrecta interpretación del devenir. En este sentido nos apoyamos en la crítica desarrollada por E. Jaques, *La forma del tiempo,* Barcelona, 1984.

único, que recibe el nombre de duración, aunque se defina en oposición a la sucesión, se configura en sí mismo como una multiplicidad cuyas propiedades son las de heterogeneidad, simplicidad y continuidad.

> En resumen, la duración pura podría perfectamente no ser más que una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin bordes precisos, sin ninguna tendencia a exteriorizarse los unos en relación a los otros, sin ninguna relación con el número: será la heterogeneidad pura.[29]

Esta duración pura por ser virtual puede actualizarse, y en este proceso consiste su autodiferenciación. Pero no seguiremos este desarrollo que Deleuze expone como conjunción de duración, memoria e impulso vital.[30]

A la duración va asociado directamente un modo de pensar. Es el *penser en durée* que para algunos tiene su origen último en el cálculo infinitesimal.[31] Este *penser en durée* o método intuitivo es el que nos ha acercado a la experiencia de la duración como dato inmediato, como multiplicidad cualitativa. Desde este punto de vista —verdadera aportación original de Bergson—, el análisis del tiempo no consistirá más que en denunciar su espacialización y en reivindicar, frente a este tiempo lineal y homogéneo que es el usual, la sucesión pura, la duración como tiempo verdadero. No nos detenemos en los análisis a veces discutibles[32] que muestran cómo proyectamos el tiempo en el espacio, porque lo importante ya está dicho. Desde el *penser en durée* la aporía del instante se disuelve. Sólo hay duración (continuidad), y la sucesión en tanto que discontinuidad es arrinconada como una incorrecta percepción del mundo. Bergson opta por un desplazamiento hacia uno de los polos, y por la consiguiente conversión de la aporía en *falso* problema.

29 H. Bergson, *Essai sur les données inmediates de la conscience,* París, 1927, p.77 [ed. cast.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, trad. por Juan Miguel Palacios, Salamanca, Sígueme, 2006].

30 G. Deleuze, *El bergsonismo,* Madrid, 1987.

31 J. Milet, *Bergson et le calcul infinitésimal,* París, 1974.

32 Cfr. la crítica de B. Russell en su *Historia de la Filosofía Occidental,* Madrid, 1978, vol. II, p. 430.

> [...] introduciendo el espacio en nuestra concepción de la duración, se corrompen, en su mismo origen, nuestras representaciones del cambio exterior y del cambio interno, del movimiento y de la libertad. De aquí los sofismas de la escuela de Elea, de aquí el problema del libre arbitrio. Insistiremos más bien sobre el segundo punto; pero en lugar de intentar resolver la cuestión, mostraremos cómo se engañan los que la plantean.[33]

Bachelard no oculta en ningún momento que su pretensión es invertir el bergsonismo. «Queremos, pues, desarrollar un ensayo de bergsonismo discontinuo...».[34] Para él, la duración entendida como sucesión cualitativa no sólo no puede durar, sino que incluso es incapaz de novedad, ya que sin cesura o ruptura es inimaginable no encerrar el fin ya en el comienzo. A la tesis continuista hay que oponer la discontinuidad; es decir, el valor de lo instantáneo. Sólo así se puede dar cuenta de todos los fenómenos en los que interviene el tiempo. Defender la intuición de la discontinuidad supone, por consiguiente, aritmetizar la duración y con ello afirmar el instante como lo único verdaderamente real. Pero este instante debe ser concebido como absolutamente puntiforme y sin espesor temporal. Bachelard recurre a argumentos de tipo lógico, epistemológico y científico para justificar su intuición.[35] El resultado final puede condensarse en una imagen que no es del todo fiel: «El hilo del tiempo está lleno de nudos».[36] Es conveniente precisar que, en realidad, no hay tal hilo. El tiempo es una hilera de instantes netamente separados, una realidad llamada instante apresada entre dos nadas. Esta primacía del instante fundada en su aislamiento, genera dos dificultades complementarias que Bachelard no puede ignorar y que intenta resolver.

---

33 H. Bergson, *Essai sur les données inmediates de la conscience, op.cit.*, p. 55 [La cursiva es del autor].

34 G. Bachelard, *La dialectique de la durée,* París, 1950, p. 8 [ed. cast.: *La dialéctica de la duración*, Madrid, Villalar, 1978].

35 Un resumen en el que se muestra la debilidad de estas argumentaciones se encuentra en M. Vadée, *Bachelard* o *el nuevo idealismo epistemológico,* Valencia, 1977, p. 112.

36 G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, *op.cit.*, p. 67.

En otras palabras, puesto que en el propio instante no hay nada que nos permita postular una duración, puesto que tampoco hay nada que de manera inmediata pueda dar razón de nuestra experiencia, sin embargo real, de lo que llamamos el pasado y el porvenir, nos es absolutamente necesario tratar de construir la perspectiva de instantes única que designa el pasado y el porvenir.[37]

La solución que propone es una devaluación pura y simple tanto de la duración como de las dos dimensiones del tiempo (pasado y porvenir). Estas determinaciones, duración y pasado-porvenir, no forman parte de la esencia del tiempo, son impresiones secundarias e indirectas que pueden ser reconducidas a hábitos. Los instantes puntúan un ritmo que halla resonancia en el ser. Así se explica la duración, por ejemplo, que siempre tendrá el carácter de progresiva frente a la duración bergsoniana.

Bachelard nos asegura que después de muchas vacilaciones desechó todo eclecticismo, decidiéndose finalmente por la intuición discontinuista.[38] Desde esta perspectiva que él presenta como coherencia interna, la continuidad queda reducida a metáfora, y la aporía reconstruida con ella, a mero simulacro. Una vez más, el desplazamiento y la relativización esconden lo impensable.

II.3. *Un cambio de perspectiva insuficiente: Heidegger*

Con este autor el tratamiento de la aporía del tiempo experimenta un cambio substancial. Su reconducción ya no tiene nada que ver —o por lo menos así lo parece inicialmente— con un simple optar basado en una intuición más o menos fundamentada. *Ser y Tiempo* impone un deslizamiento de problemática. Se pasa de la aporía al círculo ser ⮎⮌ tiempo.

37 G. Bachelard, *La intuición del instante,* México, 1987, p. 46
38 *Ibidem,* p. 23.

En otras palabras, y como consecuencia de lo anterior, la reconducción no es directa y supone un previo «cambio de enfoque». En esta frase se recoge implícitamente ese corrimiento:

> Al orientarse ontológicamente por algo constantemente «ante los ojos», se plantea el problema de la continuidad del tiempo, es decir, se deja estar ahí la aporía.[39]

Privilegiar esta orientación en la que el ser «ante los ojos» *(im Horizont eines unauflösbaren Vorhandenen)* ha sido lo propio de la ontología clásica. Por esto la metafísica ha permanecido siempre encerrada en el círculo ontocrónico[40] del ser ⤷⮌ tiempo. La metafísica piensa en todo momento el ser del ente a partir del ente situado en el tiempo, pero este mismo tiempo es, a su vez, concebido a partir de la comprensión del ser obtenida. Más exactamente. Se empieza por referir el ser al tiempo, para después reducir éste al instante presente. Sin embargo, este mismo presente es una manera de decir el ser. Este círculo que aparece según Heidegger con Aristóteles,[41] impide al pensar avanzar hacia el verdadero sentido del ser.

El siguiente paso no puede ser más que intentar romperlo. La propuesta de Heidegger es sorprendente a primera vista: hay que ir al ser del *Dasein.* Después de un prolijo estudio, concluye que la estructura del ser del *Dasein* es la cura *(Sorge).* La cura aparece como la conjunción de tres momentos: existenciaridad, facticidad y caída. O de manera resumida: «pre-ser-se-ya-en (un mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)».[42]

La importancia de la cura no reside en que se pueda hacer de ella una lectura antropológica, sino en la interpretación temporal que podrá hacerse de su modo propio.

---

39 M. Heidegger, *Sein und Zeit,* Tubinga, 1986, p. 423. Se ha modificado ligeramente la traducción, p. 456 [ed. cast.: *Ser y Tiempo,* México, 1980].

40 J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger,* París, 1987, p. 47.

41 M. Heidegger, *Ser y Tiempo,* México, 1980, p. 36 y p. 454; orig., p. 26 y p. 421.

42 *Ibidem,* p. 344; orig., p. 317.

Gracias a esta demostración se alcanza un doble resultado: 1) Se prueba la existencia temporal del *Dasein.* 2) Se muestra la temporalización ekstática-horizontal de la temporalidad, con lo que se desvela la existencia de un tiempo original. En este punto la temporalidad *(Zeitlichkeit)* del *Dasein* empuja hacia la temporariedad del ser *(Temporalität des Seins),* aunque como es conocido no se ofrecerá en *Ser y Tiempo* una solución a esta separación.

Lo que nos interesa destacar es el descubrimiento de esta temporalidad, de este tiempo más esencial que no se organiza como sucesión de pasado, presente y futuro, sino como contemporaneidad de ekstasis, aunque con primacía del advenir. La temporalidad es un fenómeno unitario: «el advenir presentando que va siendo sido», pero sobre todo es algo existencial. Este hecho tiene gran importancia porque nos recuerda que la temporalidad, en particular, va ligada siempre a un modo de existencia concreto: la auténtica. Es precisamente esta existencia auténtica en la que se anticipa la muerte y se asume la propia nulidad, la que nos permite comprender el tiempo original. A su vez, y en contraposición, la existencia inauténtica, «en cuanto es semejante apartar la vista de la finitud, la temporalidad impropia del "ser ahí" cadente cotidiano tiene que desconocer el advenir propio y con él la temporalidad en general».[43] En efecto, dicha existencia desconoce el tiempo original porque lo nivela, convirtiéndolo así en tiempo vulgar, en interrumpida sucesión de ahoras «ante los ojos». Y entonces, como concluía Heidegger en su conferencia; «¿Qué es el tiempo?»:

> A partir del momento en el que se define el tiempo como tiempo del reloj, desaparece toda esperanza de poder alcanzar algún día su sentido original.[44]

Podemos resumir brevemente el proceso seguido. La resolución, o mejor, el intento de apertura del círculo ontocrónico permite a Heidegger recuperar la noción de tiempo esencial.

---

43 *Ibidem,* p. 457; orig., p. 424.
44 Cahier de l'Herne, *Heidegger,* París, 1983.

Desde esta temporalidad el problema de la aporía desaparece simplemente. La autocontradicción del tiempo supone la concepción incorrecta del ser «ante los ojos». El tiempo vulgar, aunque necesario y poseedor de un origen incluso justificable, no es más que una construcción efecto de una perspectiva incorrecta. Aquí no hay una opción por uno u otro de los polos. A través de la mediación constituida por la forma de vida, se da absoluta preeminencia a la existencia propia. Y a pesar de que: «Está lejos de ser evidente porque es justamente este modo de existencia, y no otra, la que revela el sentido temporal del ser del *Dasein*»,[45] el tiempo original es salvado mientras que el tiempo vulgar —portador de la aporía— es denostado y hundido en su estatuto de inesencial. La aporía queda, por tanto, relegada inmediatamente a falso problema, o cuanto menos, a ser una cuestión que no tiene la dignidad de problema ontológico en el sentido heideggeriano.

III. Radicalizar la aporía del tiempo

Hemos renunciado desde un principio a convertir el tiempo en un algo e incluso a identificarlo sencillamente con el devenir. Nos hemos apoyado en su estructura aporética para resguardar su problematicidad. Afrontar este impensable después de los análisis anteriores, no puede consistir más que en rechazar toda vía pretendidamente resolutiva. No hay nada que solucionar o disolver, bien al contrario, nuestro objetivo es violentar la aporía, *radicalizarla.* Con esta palabra queremos indicar la voluntad de ir a su raíz misma. Y la raíz de la aporía reside en su ser *tenso.* La aporía se confunde con lo tenso cuando la contemplamos como polaridad. Esta explicación, por ser todavía exterior, deja escapar el doble significado que está encerrado en dicha expresión. *Tenso* es simultáneamente *tendiente,* o sea, inclinado o propenso; y, a la vez, *tenaz,* resistente. Esta tensión es la que se neutraliza

45 R. Bernet, «Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger», *Rev. Phil. de Louvain,* núm. 68, 1987, p. 499.

cuando se favorece exclusivamente la tendencia hacia la solución. Si se desea salvar la aporía como impensable, hay que conseguir justamente el efecto contrario. Para que esta tensión aflore sólo hay un procedimiento: someterla a otra tensión. Únicamente este confrontarse puede desvelarla como existente sin alterarla. Este proceder es lo que hemos llamado *radicalizar,* y la tensión que en él vive es la que existe entre una dinámica de *separación* y una de *afirmación de la univocidad* del tiempo.

III.1. *El desdoblamiento de la sucesión temporal*

La dinámica de separación y univocidad comienza por distinguir los dos elementos aporéticos constituyentes del tiempo que ya nos son conocidos: continuidad/discontinuidad. Si proseguimos su aplicación sobre cada uno de ellos, el tiempo estalla en un espectro de determinaciones. No hay que reducir el análisis espectral a la mera enumeración de negaciones de un algo inaprensible.[46] El carácter aporético del tiempo impide que éste sea contemplado como un inefable, lo que no significa, sin embargo, que pretendamos agotar mediante este análisis toda su amplitud. Limitaremos nuestra investigación al objetivo concreto que perseguimos. No realizaremos un estudio exhaustivo del tiempo.

La discontinuidad o sucesión se desdobla en dos modalidades distintas: la sucesión por sustitución y la sucesión por adjunción.[47] La continuidad o flujo se diversifica, a su vez, en devenir y en cada una de sus diversas dimensiones (duración...). La diferenciación primera reposa en la necesidad de distinguir la relación antes/después o de sucesión,

---

46 M. Conche, *Temps et destin,* París, 1980, p. 17.

47 R. Duval, «Analyse spectrale de la notion de Temps, la non-univocité du temps», *Rev. Se. Ph. Th.,* núm. 68, 1984, p. 513; «Traverses et traversée du temps: de la conscience à la vigilance», *Rev. Se. Ph. Th.,* núm. 69, 1985, p. 169, y «L'avenir, le sens modal de l'etre et la représentation du temps», *ibidem,* núm. 72, 1988, p. 31.

de la relación de orden propiamente. La relación «suceder a» no es una relación de orden porque no tiene la propiedad transitiva. Si B sucede a A y si C sucede a B, C en cambio no es el sucesor de A. Es un error por tanto confundirlas. Esta exigencia se traduce en que para pensar el tiempo como sucesión, hay que separar necesariamente dos modalidades. Atendiendo al criterio de la relación «suceder a», el tiempo nos aparece como una *sucesión por substitución* (Ss): cada instante reemplaza al anterior poniéndose en su lugar. Atendiendo al criterio de la relación de orden, el tiempo se muestra como una *sucesión por adjunción* (Sa): cada nuevo instante no sustituye al anterior, sino que se añade a él, para dar origen a una serie. Ss y Sa recogen dos experiencias contrapuestas del tiempo, con lo que se reproduce a un nivel más interno la aporía. Sin embargo, Ss y Sa requieren un instante con una extensión temporal, pues de lo contrario no habría sucesión. En cambio, el devenir y sus dimensiones exigen un instante capaz de unir y, por tanto, sin extensión, temporal. La autocontradictoriedad del tiempo sigue presente en el análisis.

Ss y Sa pueden ser también consideradas en tanto que límites. Ss correspondería a un infinito potencial y Sa a un infinito actual.[48] Lamentablemente, introducir aquí el concepto de límite nos retrotrae a las dualidades aristotélicas, lo que nos impediría avanzar más allá de su concepto restrictivo de tiempo. Para contemplar cada sucesión en sí misma y, sobre todo, una frente a la otra, tenemos que introducir un concepto que sea realmente interno y propio del tiempo. El límite supone la disolución del tiempo.

> Cuando se va a $t=\infty$, es decir, cuando consideramos un límite para t tendiendo al infinito, que se tome el infinito más 1 o el infinito simplemente, tenemos el mismo límite. Por tanto, en un cierto modo abolimos el efecto del tiempo en el límite mismo...[49]

---

48 L. Lombardo, *L'infinito,* Roma, 1981.

49 R. Thom, *Paraboles et catastrophes,* París, 1983, p. 38 [ed. cast.: *Parábolas y catástrofes*, Barcelona, Tusquets, 1993].

Existe la posibilidad de transformar una noción de la física para adecuarla a nuestras necesidades. Nos referimos a la de *estado atractor.* El estado atractor describe el estado final alcanzado por un sistema en evolución. Puede ser desde un estado de equilibrio (mecánico, termodinámico...) hasta una inestabilidad estructural.

> En todos los casos, sea cual sea la preparación inicial del sistema, la evolución de éste —bajo condiciones límite establecidas— podrá ser representada por una trayectoria que conduce desde el punto representando el estado inicial hacia el punto atractor.[50]

Reconocemos el estado atractor —que puede ser mucho más complejo que el simple punto— porque la serie evoluciona hacia un valor constante a lo largo del tiempo. El estado atractor puede tener un dinamismo que el límite desconoce. En este sentido, representa ya un paso hacia adelante. No obstante, el estado atractor *está* en el tiempo. Para que llegue a ser *propio* de él, hay que forzarlo a que asuma ser punto de llegada y *a la vez* toda la serie y mediante este *a la vez* nos acercamos un poco más a pensar el tiempo *mismo.* Con este *a la vez:* 1) Expresamos, a este nivel de análisis, lo impensable del tiempo. 2) Arrancamos el estado atractor de su *estar* en el tiempo para directamente ser tiempo.

La sucesión por substitución Ss genera un proceso iterativo que en su constancia es interminable. Nunca llega a su cumplimiento, siempre retrasa su llegar a la plenitud. El estado atractor E(s) que se prefigura en Ss es una *lógica de la reconstrucción* frente a la disipación permanente. Es difícil encontrar cuál es la forma geométrica más adecuada para caracterizarlo. Quizá, a pesar de su incorrección esencial, podríamos optar por la *línea recta* aunque viéndola más como la estela dejada por una embarcación. Esta imagen puede ser útil, pero no tiene que confundirnos. El estado atractor es fundamentalmente una lógica, y su forma es una

---

50 I. Prigogine e I. Stengers, *Entre le temps et l' éternité,* París, 1988 [ed. cast.: *Entre el tiempo y la eternidad*, Madrid, Alianza, 1990].

proyección. La sucesión por adjunción Sa determina también una lógica que debe dar cuenta, no ya de lo incesante, sino de lo dado. La serie entera desplegada como un bloque. Esta *lógica de la conservación* puede imaginarse bastante bien bajo la forma del *círculo.* El círculo sería pues la proyección del estado atractor E(a).

La sucesión en su integridad puede reformularse como la conjunción de una lógica permanente de la reconstrucción (disipación) y una de la conservación. Esta conjunción no es más que la interacción entre los dos estados atractores. El sucederse de la sucesión consistiría en el *separarse* de los estados atractores.

III.2. *La determinación del fluir*

El desdoblamiento de la sucesión nos ha proporcionado dos representaciones diferentes del tiempo. La sucesión por sustitución parece, en principio, ser útil para describir el tiempo de la ciencia físico-matemática. La sucesión por adjunción nos acercaría más al tiempo del relato, a nuestro tiempo limitado. Forzando el concepto de estado atractor hemos abandonado estas representaciones para adentrarnos en el tiempo como tal. El camino seguido ha sido el siguiente: sucesión→estado atractor (con su proyección formal)→lógica. La conclusión: pensar el tiempo tiene que ver seguramente con el confrontarse E(s) y E(a). Pero, en seguida, nos damos cuenta de la insuficiencia de este planteamiento. En él, hay un total olvido de la irreversibilidad. El pasado/presente/futuro están totalmente ausentes de nuestra discusión anterior. Los dos criterios con los cuales hemos establecido Ss y Sa ignoran por completo la irreversibilidad.

La direccionalidad temporal viene introducida por el fluir. En el mundo que habitamos la irreversibilidad es la regla general: enfriamiento de un metal por transferencia directa del calor, viscosidad de un líquido que se mueve, rozamiento mecánico... Todos esos procesos tienden a tener

lugar espontáneamente. La reversibilidad es más bien una idealización de laboratorio, propia de un mundo en el que las descompensaciones de las variables de estado son infinitesimales. Y, sin embargo, para la Física clásica sólo este mundo ha contado verdaderamente. Como es conocido, en las ecuaciones que rigen su objeto de estudio el tiempo interviene al cuadrado, por lo que un cambio de +t por -t no supone alteración alguna. Poner +t o -t no cambia el sentido del proceso. Consecuencia inmediata: la unilateralidad del tiempo es una pura ilusión. Einstein, en una famosa carta a la viuda de su amigo M. Besso, refleja perfectamente este idealismo:

> Nuestra amistad se forjó siendo estudiantes en Zürich donde a menudo nos encontrábamos en las veladas musicales. Luego convivimos en la oficina de patentes. Nuestras conversaciones durante el camino diario de regreso a casa tenían un encanto inolvidable... Y ahora resulta que se me ha adelantado un poco en decirle adiós a este mundo extraño. Esto no significa nada. Para nosotros, físicos creyentes, la distinción entre pasado, presente y futuro no es más que una ilusión tenaz.[51]

Frente a la irreversibilidad caben dos posiciones: 1) La interpretación objetivista que intenta demostrar la existencia de una irreversibilidad intrínseca independiente del proceso de observación.[52] 2) La interpretación subjetivista que afirma que somos nosotros quienes la introducimos en un mundo que es esencialmente reversible.

Partiremos de la segunda explicación pero con la voluntad de englobarlas finalmente. H. Atlan recoge la argumentación del físico francés Costa de Beauregard[53] y la sitúa en una óptica más biológica. El ser vivo para sobrevivir debe adaptarse, y esta adaptación es fiel al principio de la acción humana, al finalismo propio de nuestros actos.

---

51 Citado por J. Wagensberg, *Ideas sobre la complejidad del mundo,* Barcelona, 1985, p. 26.

52 Es analizada críticamente en mi tesina, *Vida y termodinámica. Una nueva relación entre filosofía y ciencia,* Barcelona, 1985.

53 O. Costa de Beauregard, *Le second Principe de la Science du Temps,* París, 1963.

> La irreversibilidad del tiempo es un resultado de la estructura del espíritu humano, el cual está concebido de tal modo que la causa debe preceder a la consecuencia, y no al revés.[54]

Bajo este enfoque el tiempo de la Física podría ser perfectamente reversible. La contradicción que aparece con nuestro tiempo dirigido, no sería más que el efecto de nuestro ser biológico. Si queremos sobrevivir debemos actuar y reaccionar en el interior de un tiempo para nosotros habitable. S.W. Hawking, en su libro la *Historia del* tiempo,[55] distingue tres flechas del tiempo: cosmológica, psicológica y termodinámica, apoyándose en la condición de que no haya frontera para el universo, y en el principio antrópico débil. Creemos que su argumentación prolonga la anterior.

La direccionalidad del devenir puede expresarse como la característica específica del tiempo psicológico. En este sentido, el tiempo del fluir como contrapuesto al tiempo de la sucesión, tendría su origen en la teleología asociada a la intencionalidad.[56] K. Kosik, siguiendo un planteamiento más materialista, liga la tridimensionalización del tiempo al trabajo, al proceso productivo.[57] Podría asimilarse esta opinión a la precedente, pues el trabajo no deja de ser un caso particular, aunque importante, de nuestra actividad de adaptación.

R. Thom asocia la irreversibilidad al lenguaje, más exactamente, a la gramática. Por estar extendido el lenguaje común se formaría un «consenso intersubjetivo» gracias al cual no nos repugnaría hablar de irreversibilidad a nivel macroscópico.[58]

Es común a las anteriores posiciones reconocer la existencia de la irreversibilidad, y no atribuirla sencillamente a un efecto de nuestra ignorancia. Si bien los orígenes son

---

54 H. Atlan, *Entre le cristal et la fumée, op.cit.*, p. 162.
55 S.W. Hawking, *Historia del tiempo,* Barcelona, 1988.
56 E. Jaques, *La forma del tiempo, op.cit.*, p. 135.
57 K. Kosik, *Dialèctica del concret,* Barcelona, 1970, p. 163.
58 R. Thom, *Paraboles et catastrophes, op.cit.*, p. 38.

distintos —adaptación biológica, intencionalidad de los actos humanos, trabajo, lenguaje— la presencia del hombre siempre es necesaria. En palabras de sir Eddington:

> Se ha descubierto la extraña huella de un paso en las playas de lo desconocido. Para explicar su origen se han construido teorías sobre teorías, todas muy profundas. Al fin, se ha logrado reconstruir el ser que dejó aquella huella. Y se encuentra que tal ser es el hombre mismo.[59]

Retomando nuestra discusión sobre la nada, podemos llevar más lejos estos planteamientos. Más fundamental que cada uno de estos orígenes sería este automovimiento de la nada que hemos descrito como *gelificar-fluctuar.* Cuando lo distinguíamos de la resistencia frente a lo real, pretendíamos conferirle —a partir del análisis concreto de la relación entre hombre y naturaleza— este estatuto esencial. Con el riesgo de caer en una simplificación, podemos afirmar que si se acepta se lo anterior, la flecha del tiempo estaría asociada directamente al *gelificar-fluctuar* de la nada. En otras palabras, de este automovimiento emerge el devenir. No debemos olvidar bajo qué condiciones se ha descrito este anonadar, pues su distinción permite dar cuenta de las dos interpretaciones aparentemente opuestas aquí reseñadas. Cuando el *querer vivir* está ocluido meramente como fluctuación en la nada, el *gelificar-fluctuar* conlleva una irreversibilidad que se expresa en el fluir del devenir. Si, por el contrario, el *querer vivir* juega un papel activo y se sostiene sobre la nada en su separarse, se produce una inversión localizada de la flecha del tiempo. Empleando la terminología usual de la Física: en el primer caso, habría aumento de la entropía o desorden; en el segundo, inversamente, se produciría una disminución. Con el *gelificar-fluctuar* de la nada y el *querer vivir* exigido en su funcionamiento, se podría explicar tanto el surgimiento del devenir con su irreversibilidad como la aparición de sus autoestructuraciones.

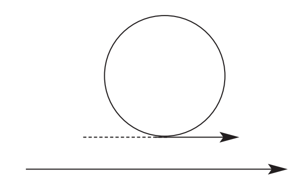
---

59 Citado en *El empleo en Física de conceptos estadísticos, EE II,* Madrid, 1967.

El fluir que hemos analizado como irreversibilidad puede ser determinado de numerosas maneras. La radicalización de su diversificación en progreso, duración..., aunque interesante, nos conduciría lejos de nuestro interés primordial.

II. 3. *Una definición de tiempo*

Pensar radicalmente la aporía ha desembocado en el desdoblamiento de la sucesión y en la determinación diversificada del fluir. El tiempo de la sucesión y el tiempo del fluir en su desplegarse *estallan* en una diversidad. Inversamente, en su mutuo reflejarse se sumen ambos en la univocidad. El tiempo surge como *estallido y sunción.* Pero entre uno y otro, el tiempo es la *yuxtaposición* de la sucesión y del devenir. *Yuxtaposición* significa aquí que la sucesión tiene por fondo el devenir, y al revés. La sucesión, o más precisamente, la interacción entre los dos estados atractores que la constituyen se refleja en el devenir. El tiempo puede definirse, y sólo es un intento, como *el separarse de los estados atractores E(a) y E(s) bajo el fondo del devenir.* Se podría representar mediante el siguiente esquema:



Esta definición niega: 1) La coincidencia entre tiempo y devenir que es usual.[60] 2) La concepción del tiempo como proyección o imagen del devenir[61] o como simple «paso del devenir».[62] Su importancia reside en que nos permite recuperar la idea de un tiempo existencial, sin caer, como en Heidegger, en la invención de un tiempo auténtico no metafísico. De la misma manera que del fluir no hay experiencia directa más allá de las determinaciones del devenir, tampoco de la sucesión pura existe una tal experiencia. La imagen que nos hacemos de la sucesión es a partir del movimiento. Toda la exposición que hemos realizado hasta aquí tenía por finalidad evitar esta salida. Pensamos que esta enunciación de la idea de tiempo puede abrirnos un camino nuevo. No hay experiencia directa de la sucesión en su integridad, pero sí del separarse de los estados atractores.

Resumíamos nuestro avance hacia la interioridad del tiempo con este encadenamiento: sucesiónàEstado atractor(con su proyección formal)àlógica. Ahora tenemos que añadir la subjetivización de esta lógica: *el verbo.* Para el E(s) el poder; para el E(a) el ser. *Poder y ser* aparecen totalmente des-substancializados, enteramente formalizados. Y, sin embargo, es a través de ellos, o mejor, de su interacción, como hacemos esta experiencia del tiempo, como nos abrimos al tiempo existencial.

Ahora estamos en condiciones de volver a definirlo en términos mucho más «terrenales»:

El tiempo es el separarse del ser y del poder en el pasar. Se trata de una hipótesis y nada más. Una hipótesis que ha sido posible porque nos hemos apoyado en la Aproximación. Ahora tenemos que comprobarla. Desarrollaremos dos tipos de comprobación: una interna y otra externa. En la primera,

---

[60] Y. F. Askin, «Le concept philosophique de temps», en P. Ricoeur y otros, *Le temps et les philosophies,* París, 1978 [ed. cast.: *El tiempo y las filosofías*, Salamanca, Sigueme, 1979].

[61] H. Barreau, «Modèles circulaires, linéaires, et ramifiés de la représentation du temps», en VVAA, *Mythes et représentations du temps,* París, 1985.

[62] M. Bunge, *Controversias en Física,* Madrid, 1983, p. 47.

analizaremos el *momento.* En la segunda, llevaremos a cabo una deducción del ser y del poder. Con estas comprobaciones habremos alcanzado, por fin, la expansión de la constelación ser-poder-nada en tanto que despliegue ahistórico.

IV. Comprobación interna de la definición de tiempo

IV. 1. *Hacia un conocimiento estético del tiempo*

El conocimiento científico puesto en marcha con Aristóteles desvelaba la problematicidad del tiempo desde el movimiento. Dicho proceder es tan absolutamente natural —¿quién podría negar la estrecha vinculación entre tiempo y movimiento?— que parece totalmente fuera de lugar aventurar otro modo de afrontar la cuestión. El movimiento «se realiza y se constituye, en el sentido propio del término, en el tiempo».[63] Este confraternizar entre tiempo y movimiento, con lo que supone de rechazo frente a otras posibilidades, hace del conocimiento científico la forma privilegiada de pensamiento. En nuestra radicalización de la aporía hemos intentado demostrar la parcialidad de esta solución. Parcialidad en el doble sentido de menosprecio hacia otros modos de pensar y, sobre todo, de renuncia a concebir el tiempo existencial. Al final, creemos haber demostrado algo que ya habíamos previamente anunciado: el ser y el poder también confraternizan con el tiempo. Y empleamos dicha palabra con el mismo significado que le dábamos cuando nos referíamos al movimiento. Pero con esta afirmación nos ponemos inmediatamente fuera del conocimiento científico, y entramos en lo que podríamos llamar *conocimiento estético.*

Desde este conocimiento —cuya calificación se aclara un poco más adelante— podemos volver a pensar la *experiencia de la autonomía* realizada por el *querer vivir.* Lo que denomi-

63 A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique, op.cit.*, p. 33.

nábamos inmanencia del ser y del poder, la afirmación gozosa y simultánea de «soy lo que puedo» y «puedo lo que soy», se convierte ahora en el *momento* en el cual el ser y el poder se insertan mutuamente. La *experiencia de la experiencia de la autonomía,* por su lado, relativiza el *momento* y aclara de una manera intuitiva el separarse del ser y del poder de su inserción, mostrando en última instancia el tiempo existencial como tiempo del envejecimiento y de la decadencia.

Para superar esta mirada todavía intuitiva sobre el tiempo, hay que profundizar —desde un punto de vista estético, y no científico— en este concepto de *momento.* En la medida que sepamos precisar su identidad, seremos capaces no sólo de explicar mejor nuestra primera definición de tiempo, sino también de expresarla mediante un lenguaje cada vez menos abstracto.

IV. 2. *El momento: ni presencia ni plenitud*

No es una burda simplificación acercar la dicotomía tiempo auténtico/tiempo vulgar (Heidegger) a la de Aion/Cronos (Deleuze), pues, en definitiva, ambos autores persiguen una crítica de la presencia y, por consiguiente, una superación de la metafísica. Evidentemente, ni dicha superación ni los términos uno a uno coinciden. Pero el pensar no representativo converge indudablemente con el pensamiento de la diferencia al rechazar el tiempo usual. Heidegger quiere dar cuenta de la temporalidad. Deleuze, por su parte, quiere poder pensar el acontecimiento. La temporalidad y el Aion, aunque persiguen objetivos distintos, constituyen dos propuestas semejantes encaminadas a escapar del dominio de la presencia. El precio pagado por ese intento es, desde nuestra perspectiva, la pérdida del *momento.* En el caso de la temporalidad tan sólo recordaremos su carácter unitario y dinámico desde la primacía del advenir, y en tanto que sentido del ser del *Dasein.* Cuando decimos que el tiempo auténtico pierde el *momento* hacemos nuestra la crítica de Max Bense a Heidegger y su defensa del instante:

> El instante es la esencia última del esteta. Con la suspensión de la temporalidad a favor del instante, en el estadio estético de la existencia, prodúcese la destrucción de las preocupaciones o cuidados (Sorge) a favor del goce. Heidegger pasa por alto este proceso [...] con lo cual la totalidad del ser, que él interpreta como «lo mío», si bien gana en moralidad pierde en estética...[64]

Hemos conservado la palabra instante, porque deseamos reservar *momento* para la coinsersión estrictamente. Está claro, no obstante, que el instante estético por estar ligado al goce se asemeja a nuestro *momento,* y poco tiene que ver con la temporalidad. Ésta, que se nos ofrece con toda la pesadez y seriedad de la *Sorge,* desconoce por completo la ingravidez del *momento.* Por esta razón, hemos optado por calificar de estético al conocimiento del tiempo que promovemos.

Si la temporalidad pierde el *momento* en su expulsarlo fuera de sí, el Aion, por el contrario, se priva de él en su abismarse progresivamente. Cronos es un presente que crece sintetizando y acogiendo pasado y futuro, que no son más que sus dos dimensiones. En cambio, Aion es la pura forma vacía del tiempo.

> Según Aion, sólo el pasado y el futuro insisten o subsisten en el tiempo. En vez de un presente que reabsorbe el pasado y el futuro, un futuro y un pasado que dividen a cada instante el presente, que lo subdividen hasta el infinito en pasado y futuro, en los dos sentidos a la vez.[65]

Este tiempo eterno sin espesor que es el Aion, escapa al presente erosionando la característica principal de la metafísica. Por eso, el acontecimiento puro, ser incorporal por excelencia, puede ser pensado en su interior. Pero el *momento* desaparece en la vorágine de la división, sin llegar ni siquiera a tener un mínimo de existencia.

---

64 Max Bense, *Estética,* Buenos Aires, 1973, p. 171.

65 G. Deleuze, *Logique du sens,* París, 1969, p. 193 [ed. cast.: *Lógica del sentido,* Barcelona, Paidós, 2005].

El *momento* que empezaba a configurarse en nuestra búsqueda, no puede vivir ni en la temporalidad ni en el Aion. De esta imposibilidad no hay que concluir con demasiada rapidez que el *momento* como tal sea necesariamente expresión de plenitud. Contrariamente a ello, nuestra detención del tiempo no se confunde con el instante pletórico que nos anuncian Kierkegaard o Benjamin, aunque sí tiene algún parecido. El instante de Kierkegaard, donde eternidad y tiempo se encuentran, se hace pleno de eternidad en su absolutizarse. El *Oejeblik* es absolutamente decisivo, singularizado, discontinuo: «[…] este acontecimiento es de orden único puesto que es a la vez un acto, un encuentro y una persona».[66] A pesar del acierto que supone destacar su carácter existencial, su vinculación a la decisión, y más en general, el desplazamiento desde una problemática de la linealidad a una de la intensidad, el instante de Kierkegaard está totalmente sobredeterminado por la eternidad. Comporta efectivamente una historicidad porque es una llamada a la subjetividad concreta y no a una abstracta autoconciencia, pero incluso su correlato es un «hecho histórico absoluto» como se recoge en su paradoja: «eternización de la historia e historización de la eternidad».[67]

El *momento* en el que ser y poder se coinsertan no comporta la autotrascendencia del tiempo propia del instante defendido por el pensador danés. Tampoco puede identificarse con el *Jetztzeit* de W. Benjamin.

> La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el tiempo actual (Jetztzeit) que es lleno.[68]

El *momento,* como el *Jetztzeit,* es rotura del *continuum* de la historia, si bien entre ellos hay una diferencia fundamental: el contenido escatológico. El *momento* no es una detención mesiánica del tiempo, ni el resumen de la historia de la humanidad.

---

66 J. Herrsch, «L'instant», publicado en *Kierkegaard vivant,* París, 1966, p.95.
67 Citado por J. Colette en «Instant paradoxal et historicité», publicado en VVAA, *Mythes et représentations du temps, op.cit.*, p. 113.
68 W. Benjamin, *Angelus Novus,* Barcelona, 1971, p. 87.

El *Oejeblik* y el *Jetztzeit* en su plenitud nos ofrecen la posibilidad de la redención y nos acercan la eternidad. En cambio, el *Augenblick* de Nietzsche, que echa raíces más profundas en la inmanencia, no se muestra tan pródigo y tan sólo nos la promete. La prueba del eterno retorno, subvertidora del tiempo lineal, nos entregará, llegado el caso de superada, el instante henchido de vida. El *momento* confrontado con la crítica de la metafísica de la presencia —crítica que asumimos en la reformulación que es toda nuestra primera parte— desaparecería al ser sencillamente rechazado. El *momento* comparado con el instante pleno también se pierde, pero ahora en la autotrascendencia del tiempo afirmado por unos pensadores que todavía creen demasiado. Por ejemplo, en la redención. Nuestra tarea queda obligatoriamente definida. La determinación del modo de existencia del momento debe hacerse en el estrecho espacio de intersección que subsiste entre la crítica de la presencia y la necesaria afirmación de una cierta plenitud.

IV. 3. *El momento: crepúsculo del tiempo*

El *momento* es, antes que nada, detención del tiempo. Esta interrupción, como ya sabemos, se halla asociada a la experiencia de la autonomía, a la decisión de autoorganizarse con el fin de poderse autodeterminar. Desde nuestra concepción del tiempo, nos preguntamos ahora. ¿Cómo puede explicarse esta detención? O más exactamente: ¿Qué es el *momento?*

Vamos a ampliar lo que ya hemos adelantado. El *momento* es la suspensión del tiempo que tiene lugar cuando simultáneamente: 1) El ser y el poder se coinsertan. 2) El tiempo se autopliega a través de cada una de sus tres dimensiones. Ambas condiciones son necesarias en su implicarse mutuo para poder explicar este retraerse del tiempo. El ser y el poder se insertan uno en otro pero no se confunden en una identidad sin diferencia. En la *inserción* se expresa y se mantiene la diferencia que existe entre ambos. Por otro lado, el *autoplegamiento* del tiempo según cada una de sus tres

dimensiones, determina tres modalidades de interrupción cuyo rasgo propio es la orientación final hacia el pasado, el presente y el futuro. *Inserción* y *autoplegamiento* en su simultaneidad son la misma y única descripción del retirarse del tiempo en su ser otro.

El *momento* se pone como lo otro en tanto que surge como afección del tiempo mismo. Es lo que le *pasa* al mismo pasar del tiempo. No sirve la dialéctica, el movimiento de la negación, para expresarlo: «Es el ser que, en tanto que es, no es, y en tanto que no es, es»,[69] pues no se reduce, en absoluto, al instante. En ese sentido, podemos decir: *el momento no pasa.*

Pero el *momento* no es tampoco la eternidad, justamente al revés, es su otro. Cuando Plotino describe el ser nos sitúa frente a la eternidad:

> Él reúne todas estas potencias en una unidad, de modo tal que su unidad constituye una sola vida; él reúne la alteridad, el acto incesante, la identidad sin diferencia...[70]

La *inserción* ampara la diferencia; el *autoplegamiento* introduce en la interrupción no ya la calma extática sino la orientación dinámica, la diferencia en definitiva. El *momento* no es permanente y simultánea posesión de sí mismo, no es plenitud. El *momento* se constituye *segregándose* del tiempo y *desalojando* la eternidad del instante. La eternidad que, como «ir pasando», recubre el tiempo e impide que nada pase a mayores. Si anteriormente decíamos que *el momento no pasa,* ahora tenemos que afirmar que *el momento no es,* y es innecesario añadir el siempre al *es.*

Sólo cabe pensar este replegarse del tiempo —con su eternidad a cuestas— en su ser otro, como *crepúsculo.* Es decir, como alba y ocaso a la vez. Hay que evitar, si no queremos

---

69 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* Francfort, 1970, vol. II, *Werke,* 9, p. 48 [ed. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* México, D.F., Porrúa, 1990].

70 Citado por A. García Astrada, *Tiempo y eternidad,* Madrid, 1971, p. 20.

reintroducir el instante, concebido como muerte/resurrección del tiempo. El *momento* surge como resultado de un activo «acabar con» el tiempo. No es, por tanto, el intervalo existente entre un morir y un renacer. Nada tiene que ver con la linealidad ni con la dialéctica que permite compenetrar tiempo y eternidad. Es el enfrentarse del alba y el ocaso, cuando se decide si triunfa el refulgir o el apagarse. Y reencontramos de nuevo el autoplegamiento del tiempo. Si el *momento* está orientado hacia el pasado, predomina el *pesar,* y el crepúsculo es decreciente. Si está orientado hacia el futuro, la *inquietud,* y el crepúsculo es creciente. Finalmente, si el *momento* está orientado al presente, la *ilusión,* y con ella la irresolución. El predominio último de una u otra orientación depende directamente de la diferencia. De tiempo deriva tempestad. Aprovechando esta insospechada derivación, podemos concluir que lo único que queda del tiempo en el *momento* es la tempestad. El *momento* es el momento de la tempestad. La experiencia de la autonomía transcurre siempre bajo vientos huracanados y fuerte lluvia, pero en lo alto no deja de lucir el sol. Sus rayos luchan a brazo partido con las nubes grises que, surgidas del horizonte, quieren imponer la noche al día. El *momento* se hace instante cuando la vía de la inquietud y del pesar se le abren acogedoras y solícitas. ¿Hasta cuándo el *momento* se mantendrá en la cresta de la tempestuosa ola?

Inevitablemente hemos ido más allá de la comprobación interna que nos proponíamos desarrollar, avanzando hacia la segunda expansión de la constelación ser-poder-nada, hacia el desplegamiento histórico. Quizá la naturaleza del *momento* se hace sólo así comprensible. Antes decíamos: *el momento ni pasa ni es.* Ahora tenemos que añadir: *el momento abre a la coyuntura* y la *coyuntura* a lo posible-imposible. El *momento* al segregarse del tiempo se ha desprendido también de los posibles, y ha cubierto su recién ganada desnudez con lo posible-imposible. El *momento* no es, por tanto, una puerta abierta al «todo es posible». Más bien es la escalera que, apoyada en el vacío, nos permite atacar el cielo.

No estamos seguros de haber recuperado una noción no metafísica de tiempo, a pesar de haber intentado superar las dualidades clásicas. Pudiera ser que Derrida acertara cuando sostiene que al tiempo

> no puede oponérsele otro concepto de tiempo, porque el tiempo en general pertenece a la conceptualidad metafísica. En el querer producir este otro concepto, uno se daría cuenta en seguida que lo construye con otros predicados metafísicos u onto-teológicos.[71]

Posiblemente tenemos un tiempo y sólo uno. Pretender rescatar un tiempo propio y enfrentado al vulgar, revela un planteamiento todavía metafísico. Solamente nos queda el tiempo, nuestro tiempo, y *algunos momentos*. Con todo, esperamos haber empezado a justificar la relación del ser y del poder respecto al tiempo.

V. Comprobación externa de la definición de tiempo

V. 1. *La desobjetivación como proceso*

Para que esta comprobación sea efectiva, hay que insistir en la necesidad de deshacernos de las representaciones usuales que nos dominan. Por ejemplo, para la ciencia, si el orden espacial es tridimensional, el orden temporal es solamente unidimensional. Desde esta simplificadora concepción previa, jamás podríamos acceder a nuestra definición de tiempo. Por lo demás hay que someter a crítica con igual energía las representaciones utilizadas en la vida cotidiana y recogidas en el lenguaje, en las que el tiempo se convierte en un sujeto concreto capaz de acciones. Ese rechazo hay que hacerlo extensible a la substancialización del ser y del poder. La desobjetivación, tarea ya iniciada con el análisis de la aporía, tiene ahora que constituirse en objetivo principal. Sólo al final de este *proceso de desobjetivación* aparecerán el ser y el poder inscritos esencialmente en el tiempo, es decir, constituyéndose en tanto que formas del tiempo, como lógicas. Ese proceso no puede reducirse, sin embargo, a una crítica de

71 J. Derrida, *Marges de la Philosophie*, *op.cit.*, p. 73.

estos términos en su uso lingüístico y, aunque no olvidamos totalmente este enfoque, afirmamos que la desobjetivación *coincide* con la deducción misma del ser y del poder a partir de la nada y en su referencia al tiempo. En el caso del ser, dado que su relación con el tiempo es más usual, nos limitaremos a una rápida exposición. En el caso del poder, nos detendremos en mayor medida, pues si bien el movimiento es comúnmente aceptado como realizándose en el tiempo, cuesta aceptar, por insospechado, que el poder mantenga asimismo una relación interna y específica.

V. 2. *El ser. Hacia un ser desobjetivado*

El registro temporal del ser en Heidegger puede resumirse en cinco puntos[72] que van desde la separación de las regiones del ser según esquemas temporales (Platón), hasta la «ousía», nombre del ser cuyo significado sería «presencia». Cuando remitimos el ser (y el poder) al lenguaje del tiempo, intentamos apartarnos de estos planteamientos clásicos deudores de la Historia de la filosofía, para apoyarnos en mayor medida en resultados recientes alcanzados en otros campos del conocimiento. Por esta razón, volvemos a la nada y a su lógica tal como aparecía en nuestra discusión.

El ser no es simplemente lo que es. No se confunde con la perfecta identidad ni con el más completo lleno de sí. No es la plenitud positiva. Pero el ser tampoco se amolda completamente a la nada. Aunque Hegel llevó acertada y valientemente la nada al ser, al pensarlos como intercambiables tiene obligatoriamente que vaciar el ser y reducirlo a una abstracción. Con lo que el devenir —que tendría una anterioridad lógica— se convierte en productor de la diferencia, pero de una diferencia pobre y evanescente. El precio pagado por esta intercambiabilidad reaparece más tarde, cuando la diferencia pura

72 J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger*, *op.cit.*, p. 44.

se asimila a la negatividad.[73] El ser ni es la nada ni es el acto de afirmación unido a lo afirmado. El ser no se pliega a la nada porque en él anida el *querer vivir,* y por eso tampoco es positividad plena. Es un separarse de la nada. Más en concreto. *El ser es una fluctuación de la nada que se estabiliza.* Si el *querer vivir* estaba en la nada como *fluctuación,* en el ser está como *vacío.* Vacío de ser o no ser que evidentemente no es la nada, y cuya existencia sostiene al ser. Éste es, pues, un orden que alejándose del equilibrio se nos ofrece como variedad. Pero el hecho mismo de este separarse, la condiciona y la limita internamente. El orden, que es el ser, tiene por tanto una constricción inseparable de la variedad. El nombre de esta constricción[74] que conforma el ser es la continuidad. La continuidad es aquí persistencia y redundancia por eliminación de otras posibilidades. No hay saltos, solamente cambio hacia un valor próximo. El ser se despliega según este invariante que es él mismo, y en este avanzar nunca se precipita, como ya hemos visto, en la nada. El ser avanza cuando retrocede, y a la inversa. No sale de sí. Su continuidad es necesariamente circular. O lo que es lo mismo: el ser es una fluctuación estabilizada. Teniendo presente la relación entre la nada y el tiempo, lo anterior puede expresarse de otra manera. El ser *curva* el tiempo —que es su condición de posibilidad— hasta confundirse con él. A esta forma del tiempo la hemos llamado una lógica. En concreto, la lógica de la conservación.

V. 3. *El poder*

V. 3. 1. El poder y el tiempo: un acercamiento previo

Podríamos denominar relación subjetiva entre poder y tiempo, a la relación que se explicita mediante un análisis de expresiones del lenguaje ordinario. No aludimos, por supuesto,

---

73 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica,* Buenos Aires, 1968, vol. II, p. 43.
74 Este término procede de W. Ross Ashby, *Introducción a la cibernética,* Buenos Aires, 1960.

a la conocida afirmación «el poder del tiempo». «Es inexplicable cómo el poder del tiempo *(Macht der Zeit)* borra las más vivas y más terribles impresiones...».[75] Dicha frase substancializa el poder como agente o sujeto. Se trata justamente de seguir el proceso inverso. La relación subjetiva tiene que ser buscada con más cuidado y menos precipitación. Hay dos expresiones que interrelacionadas nos son útiles. «Puede que» y «puede con». Mediante el «puede que» y de la mano de la posibilidad nos ponemos ante el futuro. Éste viene a nosotros cuando «es posible que». El «puede con», por el contrario, no es un comienzo sino un acabar que nos deja cara al pasado como frente a algo inamovible y cerrado. El pasado es precisamente lo que incluso «puede con» el poder. En el «puede que» se insinúa el futuro, en el «puede con» el pasado. El presente, en cambio, parece perderse entre uno y otro, y no dejarse traslucir en ninguna proposición en concreto.

Esta aparente indecibilidad del poder en su conexión con el presente, lejos de constituir un problema en el que detenerse, ha sido sencillamente ignorada, y muchos autores han preferido destacar en su lugar el carácter potencial del poder. «Pero fuerza no es poder. El poder es un potencial (la palabra alemana *macht,* poder, igual que *machen,* hacer, deriva de *mögen, vermögen,* ser capaz de)»[76]. Obviar la implicación directa entre poder y presente les permite distinguir poder de dominio, y salvar de esta suerte una noción neutra de poder. Éste es el enfoque de T. Parsons. El poder sería «un medio para realizar una función con miras a la sociedad como sistema».[77] H. Arendt prosigue una línea parecida: «El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan».[78]

---

75 Citado en conferencia por V. Spierling. Pertenece al *Reisetagbuch* de P. Schopenhauer.

76 R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question d'agir,* París, 1982, p. 105.

77 T. Parsons, *Estructura y proceso en las sociedades modernas,* Madrid, 1966, p.248.

78 H. Arendt, *La condición humana,* Barcelona, 1974, p. 264.

Se privilegia así el «poder para» y se anula el «poder sobre» que, testificando la relación coercitiva —aunque sin llegar a mostrar el instante asociado al ejercicio en acto que sería el poder—, es la expresión que más fielmente transparenta el presente. Bien pudiera ser, y esos autores, defendiendo su ser potencial, contribuirían a ello, que el poder quisiera exorcizar el instante (presente) para conseguir proyectarse en la eternidad. «El disfrute del poder da una ilusión de inmortalidad. Pero todo poder tiene un regusto de muerte».[79]

Existiría también una relación objetiva entre poder y tiempo, que habría que buscar no ya en el lenguaje ordinario, sino en la teoría económica. Es sabido cómo en la crítica de la economía política de Marx, interviene el tiempo en numerosas ocasiones: tiempo de circulación, de reproducción, de trabajo... Su teoría de la plusvalía explica la valorización del capital como extracción y acumulación de un tiempo de trabajo. Poco importa aquí que esta autovalorización provenga de un sobretrabajo absoluto o relativo. Lo cierto es que el capital, el dinero, y en última instancia el dominio del capital en tanto que poder, es tiempo de trabajo objetivado.

> El capital no es otra cosa que tiempo de trabajo ahorrado, almacenado y puesto en circulación bajo forma de crédito... Vivimos así dentro de un tiempo calculable, contabilizado y que generalmente es deuda. (Como Marx ya lo había comprendido analizando el salario.)[80]

El proceso de valorización encierra la relación de fuerza que obliga al sobretrabajo. El proceso de trabajo, por su lado, forma unidad orgánica con él, y conseguir esta máxima compenetración constituye el objetivo más básico del capital. Bajo esta perspectiva, la perpetua aspiración del poder a la inmortalidad que constatábamos, hallaría un fundamento:

---

79 L.V. Thomas, *Mort et pouvoir,* París, 1978.
80 Entrevista con J.F. Lyotard publicada en *Libération*, 30-12-88.

> Añadiendo un valor nuevo al antiguo, el trabajo conserva y eterniza el capital. La conservación del valor en el producto no cuesta nada al capital. Al apropiarse el trabajo presente, el capitalista detenta ya una asignación sobre el trabajo futuro.[81]

No entramos a analizar la debilidad de dicho fundamento, es decir, cómo el valor, al ser relación social, ya es posibilitador de crisis.

Del estudio de estas dos relaciones, subjetiva y objetiva, no pretendemos extraer ninguna conclusión que vaya más allá del simple mostrar una relación particular entre poder y tiempo. Una relación que, a semejanza de la existente entre ser y tiempo, no puede reducirse a un mero estar. El poder (como el ser) tampoco es soportado por un hipotético tiempo newtoniano. Si queremos proseguir el proceso de desobjetivación del poder, tenemos que reafirmamos en ese resultado y, a la vez, avanzar en la desvinculación del poder respecto de toda categoría económica, política... Su subordinación a elementos genéricamente económicos, jurídicos, políticos, etc., termina por confundirlo con las formas trascendentes o dominantes. Foucault y Luhmann, cada uno a su manera y desde posiciones políticas diferentes, han seguido una línea de pensamiento que tiene mucho que ver con ese des-substancializar. Por eso puede ser útil que nos refiramos a ellos.

V. 3. 2. El poder. Hacia un poder desobjetivado

El uso que proponemos de Luhmann y de Foucault quiere ser prudente y crítico. Nos apoyamos en ellos, por cuanto en sus escritos introducen una cierta ruptura respecto al modo tradicional de entender el poder. Ambos autores insisten en la crítica de la «doctrina clásica del poder» (Luhmann) y del «poder como conjunto de instituciones o aparatos» (Foucault).

---

81 K. Marx, *Los fundamentos de la Crítica de la Economía Política,* Madrid, 1972, vol. I, p. 241.

Luhmann denuncia que el poder clásicamente se ha concebido como «algo de lo que se dispone». Este «haber» reclama para sí, un modelo de sistema cerrado definido por: la transitividad, la constancia en la suma, y la igualdad en el equilibrio.[82] El «haber», sin embargo, no es algo extático. El hecho de disponer de él «para», lo convierte en potencia anticipadora del futuro porque el pasado lo determina. O de otra manera. El postulado principal que subyace a esta noción de poder es la causalidad.[83] Luhmann critica la relación de causa-efecto y adelanta, en su lugar, una concepción del poder funcional-estructural. Sabemos ya que este tipo de teorización, a pesar de que desaprueba correctamente la ingenuidad del planteamiento clásico, deja a un lado el aspecto coercitivo. De la crítica luhmanniana parece inferirse una conclusión: la des-substancialización del poder es también un proceso de abstracción. Pensamos que este resultado no se desprende necesariamente de la recusación del postulado de causalidad, o sea, que puede pensarse el poder como lógica sin por ello transformarlo necesariamente en un concepto que se pretenda políticamente neutro.

El análisis desarrollado por Foucault se separa tanto de la aproximación político-jurídica centrada en el aparato de Estado, como del enfoque socio-económico basado en la dominación de clase. Esta voluntad de no reconducir el pensamiento acerca del poder a ninguna instancia exterior (económica, política...) conecta, por un lado, con Nietzsche, y con el enfoque funcionalista-sistémico, por otro. «El poder funciona» siempre bajo el fondo de un eterno enfrentamiento entre las voluntades de poder. Se configura así una teoría que rompiendo con los tradicionales postulados que definían el poder: la propiedad, la localización, la subordinación, el modo de acción y la legalidad,[84] tendrá una extraordinaria capacidad explicativa y, sin embargo, siempre estará recorrida por una ambivalencia.

---

82 N. Luhmann, *Potere e codice politico,* Milán, 1982, p. 38.
83 *Ibidem,* p. 22.
84 G. Deleuze, «Ecrivain non, un nouveau cartographe», *Critique*, núm 343, 1975.

Este equívoco cuya determinación no siempre es coincidente, aunque es difícil negar su presencia, será señalado desde posiciones diferentes.[85]

Las dos tesis siguientes intentarían resumir lo esencial de su concepción: 1) El poder está en todas partes, y la resistencia al mismo, aunque siempre existente, también está atravesada por él. 2) El poder produce saber, pero uno y otro anudan una relación compleja.

No discutiremos aquí la segunda propuesta. Nos ceñiremos exclusivamente a la relación poder-resistencia. A la primera tesis oponemos lo siguiente: a) Poder y resistencia son términos ambiguos y como tales hay que asumirlos. b) Poder y resistencia no constituyen una dualidad simple, lo que significa que la resistencia no es necesariamente el mero reflejo del poder. Con estas afirmaciones no pretendemos moralizar «el cinismo parisino»[86] que desembocaría posteriormente en los llamados «nuevos filósofos». Se trata sencillamente de acabar con este modo quizá demasiado simplista de contemplar lo que define esencialmente al poder: su relación con la resistencia. Es elevadísimo el número de páginas que Foucault dedica al estudio del saber en su implicación con el poder, en cambio, son mucho más escasas aquéllas en las

85 Véase como ejemplo la crítica marxista de M. Cacciari, «Poder, teoría, deseo», *El Viejo Topo,* núm. 29, 1979; y D. Lecourt, «Foucault: ¿Microfísica del poder o metafísica?», asimismo, *El Viejo Topo,* núm. 22, 1978. Es interesante contraponer la posición de Habermas que, denunciando la extraña alianza entre positivismo y pretensión crítica existente en Foucault, hace de él un conservador (J. Habermas, *Der philosophische Discurs der Moderne,* Francfort, 1985 [ed. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. por Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Katz, 2008]), y el intento llevado a cabo por A. Negri, «Sul metodo della critica della politica», *AUT AUT,* núm. 167-168, 1978, p. 197, de rescatarlo para el pensamiento revolucionario.

86 La cita completa es la siguiente: «La lucha es sin fin. Foucault no combate por tanto las fuerzas existentes en nombre de un poder más noble o más humano: las combate simplemente porque no son más legítimas que las fuerzas o resistencias que se les oponen. Ésta es una píldora demasiado amarga para ser tragada en Italia, donde la cultura de oposición permanece realmente alejada del cinismo parisino [...]» J. Guilherme Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire,* París, 1986 [ed. cast.: *Foucault o El nihilismo de la cátedra*, trad. por Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1988].

que se ocupa de su relación con la resistencia; es decir, del poder propia y directamente. Esta desproporción se evidencia en el tratamiento de las cuestiones. Mientras que el nexo poder-saber es sumamente rico en determinaciones, la relación poder-resistencia se deja, por contra, resumir en una estrecha dualidad, por lo demás ya tópica: «No existen relaciones de poder sin resistencias».[87]

Tenemos que reconocer, sin embargo, que el proceso de desobjetivación alcanza una profundidad sin igual:

> Hay que ser sin duda nominalistas: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es una cierta potencia de la cual algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.[88]

Seguimos, por supuesto, este des-substancializar ya que nos acerca a nuestro objetivo, pero no podemos admitir que las relaciones vehiculadoras de esta lógica que es el poder, se purifiquen de violencia. Esto es, precisamente, lo que hace Foucault cuando distingue relaciones de poder y relaciones de violencia.[89] En las primeras, la resistencia funciona como contrapolo y puede subsistir. En las segundas, en cambio, no hay reconocimiento del sujeto libre y de su campo posible de respuestas. La resistencia es reducida y desaparece. Lo que significa que, en verdad, sólo puede haber resistencia en el interior de las relaciones de poder. La tesis «No hay relación de poder sin resistencia» es, pues, una consecuencia directa de la definición misma de poder. Esta distinción entre poder y dominio nos parece totalmente infundada. En oposición a ella pensamos que las relaciones de poder, de dominio y de violencia forman una *gradación cuantitativa* en la que no se dan saltos cualitativos, y donde la gradación es asimismo

---

87 M. Foucault, «Poderes y estrategias», publicado en M. Foucault, *Microfísica del poder,* Madrid, 1978, p. 171.

88 M. Foucault, *La volonté de savoir,* París, 1976, p. 123 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad. Tom. 1, La voluntad de saber*, trad. por Ulises Guiñazú, Madrid, Siglo Veintiuno, 2006].

89 M. Foucault, *Deux essais sur le sujet et le pouvoir,* anexo en H. Dreyfus, P. Rabinow y M. Foucault, *Un parcours philosophique,* París, 1984.

simultaneidad. Muchos teóricos se han dedicado a la tarea de ordenarla. J. Freund, por ejemplo, que como Foucault introduce diferencias cualitativas, es incapaz de ofrecer una argumentación que justifique la distinción entre *contrainte* (relación de poder) y la opresión (relación de violencia).[90] Foucault, por su lado, diferencia acción sobre acciones (propio de las relaciones de poder) y acción sobre cuerpos (propio de las relaciones de violencia), pero esta separación no se justifica sin caer en planteamientos idealistas. Desde una tradición aristotélica, H. Arendt ha pretendido también salvar el poder frente a la violencia. Pero si en Foucault el poder rescatado estallaba irremisiblemente en la multiplicidad de las voluntades de poder, en H. Arendt el poder *(Macht)* se reúne en una voluntad común que hace frente a la fuerza *(Gewalt),* y cuyo mantenimiento coincide con el de la sociedad. Habermas criticará inteligentemente esta concepción del poder por todo lo que deja fuera de ella.[91]

Sea como fuere, la intención de vaciar de violencia el poder, y de civilizarlo, reposa en una idea previa: el uso de la fuerza significa el fracaso del poder. Foucault lo expresa así:

> En resumen, toda estrategia de enfrentamiento [basada en relaciones de violencia] sueña con convertirse en relación de poder; y toda relación de poder se inclina, tanto cuando sigue su propia línea de desarrollo como cuando tropieza con resistencias frontales, a convertirse en estrategia triunfante.[92]

Las relaciones de poder no desembocan en los mecanismos estables de una estrategia de lucha, de las relaciones de violencia. Hay que desmentir esta ilusoria disociación. El poder aparece inseparable de la fuerza, de la capacidad de coacción, aunque, poseyéndola y controlándola permanentemente, no la use de manera continua.

---

90 J. Freund, *Qu' est-ce que la politique?,* París, 1965, p. 131.
91 J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos,* Madrid, 1975, p. 205.
92 M. Foucault, *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*, *op.cit.*, p. 320. La nota entre corchetes es del autor.

Afirmar la *gradación cuantitativa* frente a un poder «civilizado» que perdona a la resistencia su existir, no significa retornar obligatoriamente a una idea trivial de poder en la que éste es «malo» por naturaleza. Muy al contrario, el poder como la resistencia es algo *ambiguo.* Esta ambigüedad reside en la compleja correspondencia que se traba entre ambos. Si el poder es una *gradación cuantitativa,* la resistencia es una *gradación cualitativa.* Foucault redimensionaba la graduación cuantitativa expulsando de ella el dominio, y después construía su contraimagen a la que llamaba resistencia. Probablemente no es así. La resistencia es una gradación fundamentalmente distinta. Sin ánimo de agotar su estudio, podríamos decir que consta de: ingobernabilidad, resistencia (-) y resistencia (+). La ingobernabilidad, desorden asociado al mismo ejercicio del poder, tendría una acción de *frenado.* La resistencia (-), oposición desde otro poder, supondría una acción de *neutralización.* La resistencia (+) tendría que ver con el *querer vivir,* e implicaría un *coartar* el poder. Esta última —cuyo análisis entra de pleno en el despliegue histórico de la constelación ser-poder-nada— apunta más lejos del horizonte fijado por el poder. De aquí que sostengamos que la gradación cualitativa no es el reflejo de la cuantitativa. Utilizando la contraposición ser/estar podemos decir que el poder es del orden del ser: «el poder es». Por lo que tiene que ver con el presente eterno. La resistencia, en cambio, es del orden del estar: «la resistencia está», lo que hace intervenir más bien el *momento.* Y ese «estar» es, más exactamente, un *estar abocado.* O sea, un estar expuesto al peligro. Para la resistencia, este riesgo se concreta en la posibilidad permanente de hundirse en sus valores más bajos.

En el proceso de desobjetivación emprendido hemos hecho nuestra la crítica de Luhmann y una cierta reformulación de la microfísica de Foucault. Sin pensar que la fuerza que acompaña al poder se reduzca a la que maneja la Física, lo cierto es que gracias a estos dos autores hemos pasado del concepto newtoniano de fuerza al de interacción. De la relación causa-efecto a la red dinámica de sucesos propia del mundo subatómico. De la fuerza clásica a la interacción entendida como intercambio de partículas. Retomando nuestra discusión, podemos establecer este punto de llegada:

> Lo que acontece, acontece en el tiempo, y lo que existe, existe en el tiempo; pero estas dos maneras de ser en el tiempo son distintas.[93]

El ser era una *fluctuación* estabilizada de la nada. El poder es este *acontecimiento* en la nada. Y si en lugar de la nada nos referimos al tiempo el resultado puede resumirse así: si el ser es *la curvatura* del tiempo, el poder es su *secuencialización.* Hablar de una esencia o invariancia del poder supone mencionar esta lógica de la secuencialización. Por debajo del controlar, del vigilar... o del resistir, del vivir, estaría ella siempre presente. *Secuencializar* es un llevar a la presencia mediante la operación de contar. El poder existe solamente en éste su ejercicio efectivo, que unifica estableciendo un dentro/fuera, un incluir/excluir. Cuando se ha pretendido buscar la matriz del poder moderno en el ejército[94] quizá no era algo tan erróneo. El contar está detrás de la operación disciplinar básica del «pasar lista». Y más en general, detrás de la práctica esencial y constitutiva del «divide y vencerás» que conocen muy bien todos los poderosos desde tiempos inmemoriales. El poder secuencializa el tiempo —que es su condición de posibilidad— hasta confundirse con él. A esta forma del tiempo la hemos denominado anteriormente lógica de la reconstrucción (disipación).

Con la frase anterior terminaría la deducción del poder y la comprobación externa de la noción de tiempo. Habríamos concluido el despliegue ahistórico de la constelación ser-poder-nada. Pero este análisis deja una cierta impresión de inacabado. Creemos que esta sensación se produce por haber querido explicar las diferentes lógicas encerradas en sí mismas, aisladas y extáticas. La separación entre el despliegue ahistórico, y el histórico aunque útil y clarificador, tendría mucho de artificial.

93 Bas C. van Fraassen, *Introducción a la filosofía del tiempo y del espacio,* Barcelona, 1978, p. 42.

94 O. Bernard y M. Ronai, «Des réponses aux questions de M. Foucault», *Herodote,* núm. 6, 1977, p. 7.

5. *Segunda expansión de la constelación ser-poder-nada: despliegue histórico*

I. El despliegue histórico es parcial

Con la segunda expansión de la constelación ser-poder-nada podríamos decir que se pone en marcha la narratividad del tiempo. El despliegue histórico sería su autodesarrollo. Pero nuestra definición de tiempo, establecida gracias al enfoque estético adoptado, mantiene su carácter aporético y abre, por consiguiente, no uno sino dos posibles desenlaces narrativos. El primero parte de las *autoestructuraciones* del devenir, y contemplaría la evolución desde lo simple a lo complejo. El segundo involucra la relación entre el ser y el poder (y la nada), y arrancaría de los colectivos sociales en los que estas lógicas funcionan. De las autoestructuraciones del devenir, y mediante un estudio detallado del fluir, podría elaborarse una historia natural de la vida.[1] De los colectivos sociales, de la interrelación concreta entre el ser-poder-nada y el *querer vivir,* se podría concluir una historia social de la vida. Aunque aparentemente se trata de dos historias diferentes en realidad no es así; la univocidad del tiempo lo impide. La *sunción* en la univocidad se prolonga en la *yuxtaposición* entre el devenir y la interrelación entre ser y poder, y a su vez, esta yuxtaposición se extiende a la *correspondencia*

---

[1] En mi tesina se ensaya algo parecido: *Vida y termodinámica. Una nueva relación entre filosofía y ciencia,* Barcelona, 1985.

entre autoestructuraciones del devenir y colectivos sociales. Dar cuenta verdaderamente de la narratividad del tiempo sería continuar el proceso anterior y explicitar esa *correspondencia.* Dado que este trabajo gira fundamentalmente alrededor del par ser-poder en su relación con la metafísica, vamos a dejar a un lado dicha *correspondencia,* y a privilegiar el aspecto del desarrollo narrativo que nos sea más útil en función de nuestro objetivo. Hemos llamado despliegue histórico o segunda expansión al proceder que cumple esta condición.

II. Análisis del querer vivir

En la Aproximación, el *querer vivir* gozaba de una vitalidad cuya fuerza se reflejaba en la existencia de numerosas figuras de «lo social». Esta diversidad tenía su origen en su propia ambivalencia. El Desarrollo ha relegado momentáneamente esta riqueza de expresiones, y, con suma frialdad, ha proseguido el análisis. Un análisis implacable y sin piedad en el que, por último, se ha «descuartizado» el *querer vivir.* El *querer vivir* en relación a la nada era una *fluctuación.* En relación al ser un *vacío.* Y nos faltaba añadir una tercera perspectiva: el poder. Bajo este punto de vista, el *querer vivir* sería la barra que separa el antes/después, el punto fijo desde el cual la secuencialización es concebible y se hace posible. En este sentido, puede decirse que el *querer vivir* es en los tres casos lo mismo. Es la irreductibilidad que impide al ser, al poder y a la nada encerrarse autosuficientes en su interior. El *querer vivir,* poniéndose como la *diferencia* en cada uno de ellos, permite que las tres perspectivas se constituyan. Y, sin embargo, en cuanto a él se refiere tenemos que afirmar que, en realidad, no es. En el lenguaje ha dejado, según ya hemos visto, la marca SE del resistir(se); aquí la huella sería tan sólo una posición. El *querer vivir* articula ser, poder, y nada, porque como tal no es más que una *encrucijada.* Esta posición presenta dos significados complementarios: encrucijada es, a la vez, la *acción* de cruzarse y el *lugar* mismo. Para el *querer vivir* la acción se llama *diferenciarse de la diferencia,* y el lugar, *exceso* o *irreductibilidad.*

Esta descripción es necesariamente abstracta porque se sitúa en el límite entre lo pre-individual y lo individual, huyendo tanto de una concepción en la que únicamente hay un fondo fluido pre-personal (por ejemplo: el deseo) como de otra en la que sólo existen individuos definidos. Para concretarla tenemos que pasar del análisis microscópico al macroscópico. Mediante el primer enfoque, básicamente estático, hemos fundamentado la irreductibilidad del *querer vivir* en el diferenciarse de la diferencia. Con el segundo podremos dilucidar su característica estructura ambivalente, aunque para ello tendremos que introducir el dinamismo en nuestro estudio.

El *querer vivir,* en cuanto es un diferenciar, escapa a la representación, por lo que la encrucijada nunca podrá asimilarse a un punto en el espacio usual de la geometría. La encrucijada es una posición solamente en el espacio donde el *querer vivir* es configurable. Este espacio, que denominaremos *social,* es el que resulta de una particular distribución de Ser, Poder y Nada, de la interacción históricamente determinada de las tres lógicas. Por ser efecto de un juego diversificado, comprende tanto la interrelación entre el Ser, el Poder y la Nada, como su ensamblaje o cruce definido por el par exceso/defecto. El *espacio social* será, pues, un agregado continuo en el que pueden expresarse simultáneamente, relaciones posicionales e intensidades.

Cuando en la Aproximación hemos descrito las figuras de «lo social» con sus principales características estábamos, en realidad, asignando a cada una de ellas un *conjunto* de tiempos. Evidentemente no nos referimos al tiempo del reloj.

> El tiempo, tal como nos lo representamos, es el tiempo vacío en el cual no hay nada entre el inicio y el final del período en el que vivimos: pero la duración real de la vida es el tiempo pleno.[2]

Si analizamos más de cerca estos tiempos diversos que constituyen la existencia y que como un fardo llevamos a cuestas, descubrimos en seguida que en vez de hablar de

---

2 F. Bazzini, *Il tempo dell´ Esistenza,* Milán, 1987, p. 96.

conjunto habría que decir *colisión.* Porque de esta manera quedaría patente que la diversidad debe pensarse desde el antagonismo entre lo que sería el tiempo de vida y el tiempo de trabajo. Esta oposición, a primera vista muy clara, es, no obstante, engañosa por superficial. Reposa en la concepción marxista clásica de la explotación. Pero el trabajador más que explotado es un excluido.[3] Y como dice Foucault:

> [...] la estructura de poder que adopta la forma del secuestro tiene como objetivo transformar el tiempo de vida en fuerza de trabajo. El secuestro es el correlativo en términos de poder de lo que en términos económicos es la acumulación de capital.[4]

No es cierto, por tanto, que el tiempo de trabajo se oponga al tiempo de vida. En verdad, el tiempo de trabajo no existe como tal, es solamente tiempo de vida secuestrado. Este hecho se revela claramente en el modo como se vive diariamente el trabajo. Se huye de él mediante el absentismo, el rechazo puro y simple... y el deseo permanente de «saltar» a este otro espacio-tiempo en el que uno puede autodeterminarse. Visto desde este lugar, arrancado en la práctica o tan solo imaginado, el tiempo de trabajo se hace insoportable ya que aparece directamente como encierro, como robo de tiempo de vida. Conviene precisar, para que la continuación sea comprensible, que el tiempo de vida realmente no es único, y que mejor sería hablar de tiempos de vida. Por este motivo la palabra *colisión* empleada para caracterizar el *querer vivir* debe matizarse necesariamente. 1) Hay que abandonar el dualismo de la contradicción que estaría en su base, para imaginar la *colisión* como un choque múltiple de tiempos de vida. Y, detrás del hecho de la *colisión,* a pesar de la diversidad, hay que adivinar ya una resultante: un aumento o una disminución. 2) Hay que conservar el vacío que preexiste: «se entra en colisión»; antes no había nada. A otro nivel, volvemos a encontramos con el carácter no esencial de la encrucijada.[5]

---

3 J. Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte,* Caracas-Barcelona, 1980, p. 39.

4 M. Foucault, *Le pouvoir et la norme,* texto ciclostilado s.f.

5 Lo que recordaría una cierta historización de la concepción de la identidad personal de D. Hume como «haz de percepciones», *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, 1981, vol. I, p. 400.

De una pluralidad hemos pasado a una oposición entre tiempo de vida/tiempo de trabajo, y finalmente, a una colisión de tiempos de vida. Aunque en este choque múltiple se produce ya una cierta reducción de lo cualitativo, la transición: conjunto, oposición y colisión no es la expresión de un proceso de reducción. Es el resultado de un análisis crítico todavía incompleto. Avanzar en este camino supone pensar el *querer vivir* ya no en el aire, sino situado en el espacio social. Configurarlo. Entonces sí tiene lugar el verdadero *proceso de reducción.* Los diferentes tiempos de vida pasan a ser *intensidades,* y la colisión adquiere una *forma geométrica* definida. El espacio social donde el *querer vivir* se configura actúa de manera parecida al mercado que estudia la economía. Es imposible comparar los trabajos concretos, y en cambio, las mercancías en cuanto valor sí pueden ser comparadas. La única explicación plausible es que el trabajo complejo se reduzca a trabajo simple, como las diferentes substancias químicas a cargas eléctricas. Este proceso, que reposaría en el doble carácter del trabajo (concreto y abstracto),[6] tendría lugar automáticamente en el intercambio. En nuestro caso, la transformación de los tiempos de vida en intensidades ocurriría cuando el *querer vivir* los *hace suyos.*

Este *hacer suyo* por el cual los tiempos de vida además de definirle le pertenecen, se asienta en la que podríamos llamar operación constituyente del *querer vivir:* el diferenciarse de la diferencia. Vivir los tiempos de vida equivale a situar el *querer vivir* como posición en el espacio social, y mediante dicha operación, a reducir lo cualitativo a intensidad. Las intensidades, que podrían imaginarse como una nube de puntos alrededor de la posición, se organizan en una forma geométrica. Si la intensidad es afirmativa, esta forma se expansiona, si sucede a la inversa, se contrae. De la colisión de tiempos de vida que es el *querer vivir,* no deriva una fuerza. De ella resulta una forma geométrica basada en las intensidades y que puede estar en expansión o contracción según el tiempo de vida crezca o disminuya, o más exactamente, según la intensidad se afirme o no.

---

6 K. Marx, *Le capital,* París, 1969, p. 247 [ed. cast.: *El capital,* trad. del alemán Vicente Romano García, Madrid, Akal, 2000].

III. Coyuntura, dualidad y uniformidad

Después de este análisis del *querer vivir,* establecido ya el ser, el poder y la nada como lógicas, estamos en condiciones para emprender el despliegue histórico de la constelación. Esta expansión constará de una primera exposición de los tres tipos de colectivos sociales que surgen de la combinación del *querer vivir* y las diferentes lógicas en su aislamiento, y posteriormente, de su interacción con el espacio social.

La coyuntura ser-poder

Cuando el *querer vivir* se halla en expansión es capaz de enlazar el ser y el poder, evitando así su separación. Enlazar quiere decir aquí que *se efectúa la diferencia* entre ser y poder, que el *querer vivir* se pone como diferencia real introduciendo —y no de manera superficial— el ser en el poder y el poder en el ser. En la *coyuntura* uno y otro no son lo mismo, les une y separa una formalización del tiempo con capacidad de afirmarse. Contrariamente a lo que podría esperarse, el poder penetra en el interior del ser (y el ser en el poder) no cuando se reconducen a lo Mismo, sino cuando son el máximo de diferentes. El *querer vivir* en expansión que se abre camino como diferencia real y se pone como «fundamento», es el que hace posible la simultaneidad del «ser lo que se puede» y «poder lo que se es». La coinserción ser-poder, el *momento,* la experiencia de la autonomía, solamente pueden comprenderse ahora, desde la *coyuntura* y para ello, antes que nada, hay que tener presente los dos sentidos de esta palabra. *Coyuntura* significa articulación —por ejemplo, la unión de un hueso con otro, lo que permite el movimiento de un miembro— y también, ocasión o circunstancia. La *coyuntura* encuentra en el diferenciar de la diferencia su condición necesaria pero todavía insuficiente. Se requiere, además, la expansión del *querer vivir,* lo que permitirá la efectuación propiamente de la diferencia. El estudio de este proceso, del cual ya hemos adelantado una explicación intuitiva, sólo puede hacerse cosificándolo en etapas sucesivas.

El *querer vivir,* al estar en expansión, lleva la autoconservación más allá de sí, rompiendo el esquema en que se encierra el ser. Es como si la circunferencia «vivificada» se ampliara al máximo, y en esa ausencia de restricciones que es el darse de un nosotros que no tiene nada que ocultar, el ser se convirtiera en *transparente.* El poder, lógica de la secuencialización, se ve así impelido a superarse a sí mismo. Incapaz de secuencializar un nosotros que se hace transparente, es empujado a producir diferencias internas no numéricas, y a reforzar el colectivo como distinto frente al exterior. Poder y ser, en tanto que lógicas, al estar mediatizadas por un *querer vivir* en expansión, se ven obligadas a actuar *en su máxima diferenciación, y en su efectuarse, se interpenetran.* El resultado del proceso no es la impotenciación del poder, ni su transformación en potencia.[7] El poder sigue siendo tal, pero el querer vivir en expansión ha podido encarrilado hacia una secuencialización cualitativa.[8]

Si en lugar de movernos a este nivel microscópico en el que el colectivo social es una configuración de tiempos, optamos por el nivel macroscópico, entonces tenemos que ver la secuencialización de lo transparente como un efecto de polarización simétrica que genera el «entre» sobre el que se basa el diagrama de agregación propio de todo colectivo social en el que crece el tiempo de vida. Un «entre» que se separa del *zwischen* que da el *Unterschied* de Heidegger, todavía englobante y totalizador.[9] El «entre» cohesiona al colectivo pero no une constituyentes de un todo. Aparece cuando la diferencia ser-poder configurada en el espacio social, es trasladada al

7 Desde una óptica izquierdista, y con la mejor voluntad, se separa el poder de la potencia. Por ejemplo, A. Negri, «en la potencia contra el poder, en el proletariado contra el capital», en «Sul metodo della critica della politica», *AUT AUT,* núm. 167-168, 1978. Y, a la inversa, desde una posición reformista (H. Arendt...), poder de dominio. Estas distinciones que persiguen salvar, en el fondo, una noción de poder no contaminado, son un síntoma de lo que en la realidad sucede. Procuraremos apartamos de toda representación más o menos mítica.

8 Un ejemplo concreto sería el poder del Jefe en las llamadas sociedades contra el Estado descritas por Clastres. Un poder que nada tiene que ver con la relación mando-obediencia. P. Clastres, *Investigaciones en antropología política,* Barcelona, 1981, p. 159.

9 P. Livet, *Penser le pratique. Communauté et critique,* París, 1979, p. 68.

espacio usual. Entonces dicha diferencia estalla en una multiplicidad espacializada: «S1 entre S2...» donde Si son singularidades. La *nervadura* que enlaza activamente —aunque siempre provisionalmente— el ser y el poder como las dos caras de una hoja, es aproximada y siempre de modo insuficiente, mediante la red ilimitada que el «entre» teje.[10]

La dualidad ser y poder

Puede suceder que la intensidad tienda a disminuir, que *el miedo a la muerte* en todas sus variedades redimensione cada uno de los tiempos de vida y que, como consecuencia, el *querer vivir* se contraiga. Cuando el *querer vivir* se debilita no puede ya enlazar el ser y el poder; la diferencia, lejos de efectuarse, se anula y olvida. La *coyuntura* se transforma en *dualidad:* ser y poder, porque son lo Mismo, se separan. El *querer vivir,* al estar debilitado, no consigue hacer transparente el ser. Éste permanece *translúcido* sin llevar más lejos los límites de la autoconservación que lo caracterizan. A su vez, el poder secuencializa lo translúcido simplemente numerándolo. Poder y ser no se interpenetran. El poder se queda en la superficie del ser. Si antes el poder unificaba en el nosotros, ahora lo hace en la serie. La secuencialización de lo translúcido supone, a nivel microscópico, una polarización asimétrica o dirigida. Es el «para». El diagrama de agregación del colectivo social en el que el tiempo de vida decae se basa en él: «I1 para I2...» donde Ii son los individuos.

La uniformidad ser y poder

La tercera posibilidad surge cuando el *querer vivir* es sencillamente nulo, o por lo menos, tiende a un valor cero. El *miedo a la vida* ha neutralizado los tiempos de vida. El ser encastillado

10 Con lo que hacemos nuestra la crítica de C. Castoriadis a Habermas cuando le acusa de errar al pensar «lo social», lo colectivo anónimo, como problema de comunicación intersubjetiva. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société,* París, 1975 [ed. cast.: *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1989].

en su cerco de conservación por la conservación —que se puede perfectamente confundir con un deseo de muerte— se hace totalmente *opaco.* Olvido del olvido de la diferencia, significa que el poder permanecerá todavía más exterior en la superficie del ser. El poder secuencializa lo opaco en la repetición del uno que es su numeración. El poder unifica ahora en la masa. La polarización producto de la secuencialización de lo opaco no distingue sino unidades de la masa. El nexo característico del diagrama de agregación propio de este colectivo social es el conjunto vacío, y en el término *uniformidad* se recoge esta ausencia de diferencia en la igualdad repetitiva.

La exposición de la *coyuntura,* de la *dualidad,* y de la *uniformidad* no ha tenido en cuenta que estos colectivos se hallan, en realidad, inscritos en un espacio social, en una determinada distribución (general) de Ser, Poder y Nada.[11] En la configuración —a diferencia de la representación— se considera la interacción entre ellos y el espacio social que los acoge, y en el que han surgido. Esta interacción, vista desde el colectivo, consiste en la proyección hacia fuera del efecto de polarización. Una manera sencilla de poder explicar esta extensión es denominar *potencial* a la acción de dicho efecto. Entonces podemos asociar a la coyuntura («entre») un potencial de autoorganización, a la dualidad («para») un potencial de mando, y a la uniformidad («conjunto vacío») un potencial de destrucción. Situar un colectivo en una determinada distribución de Ser, Poder y Nada, es asistir al maximizarse de su potencial, o mejor dicho, a la lucha por el predominio de un determinado potencial. El resultado final será siempre una partición cuyas áreas corresponden a cada uno de los potenciales, o lo que es igual, el espacio social es *una combinación de tres subespacios.* El subespacio *deslocalizante* (coyuntura ser-poder), el subespacio *localizante* (dualidad ser-poder), y el subespacio *aniquilante* (uniformidad ser-poder).

11 Procuraremos a partir de ahora reservar la mayúscula para designar la distribución en general.

En la historia de Occidente el subespacio localizante ha tenido el mayor peso en la combinación. El espacio deslocalizante ha sido siempre una excepción. Por eso la metafísica ha predominado sobre todos los saberes precarios. Podemos emplear una metáfora para expresar lo anterior. Desde siempre *el poder cubre el ser como si de una placa de hielo se tratara.* Solamente en ciertos *momentos,* cuando el *querer vivir* se afirma, se funde el hielo y se producen agujeros en los que el ser y el poder se interpenetran y esta *coyuntura* (la Comuna de París, los Soviets de 1905, 1917...) ni prefigura el comunismo ni rememora la comunidad. Únicamente *insiste.*

IV. Una pausa en el desarrollo

Antes de tomar la recta final del Desarrollo, quizá sea conveniente demorarse brevemente y resumir los resultados obtenidos.

La estructura interna del estudio se ha ido manifestando poco a poco. En su encadenamiento es la siguiente:

1. La apuesta prevaricante *sobredetermina* la experimentación que se desdobla paradójicamente en Aproximación y Desarrollo.

2. La Aproximación *delimita* el campo en el que se moverá el Desarrollo.

3. El Desarrollo *empuja* estos límites desde dentro constituyendo las dos expansiones.

No repetiremos que la Aproximación y el Desarrollo están separados por un hiato, y tampoco el porqué. Queremos detenernos únicamente en los frutos hasta aquí conseguidos. El principal ha sido la clarificación de los modos de estar el poder en el ser. La relación ser-poder inicialmente abstracta

se ha materializado en tres subespacios con lo que la afirmación central de la Aproximación: *querer vivir* = diferencia entre ser y poder, ha sido mejor justificada.

La otra cara de esta tesis no ha sido, sin embargo, aún resueltamente abordada. Decíamos que la metafísica confunde el ser y el poder porque los contempla desde el Absoluto, y que en esta confusión se perdía la diferencia. Ahora podemos añadir: el olvido de esta diferencia acaece cuando el *querer vivir* se debilita. Pero el Desarrollo, en su nivel alcanzado, aún no ha arrojado luz suficiente para dar mayor verdad a lo anterior. Hemos visto cómo en la coyuntura la efectuación de la diferencia ser-poder, evacuaba el Absoluto. En la dualidad se perdía la diferencia por lo que ser y poder se reconducían a lo Mismo. El Absoluto se ponía fuera en cuanto tenía lugar dicha pérdida. En la uniformidad el Absoluto se interiorizaba. La última parte del Desarrollo tiene que corroborar lo que aquí sólo se insinúa. *Que la metafísica surge del espacio localizante.* En la medida que esta vinculación genética se muestre, quedará confirmado simultáneamente que: 1) La metafísica nace del olvido de la diferencia ser-poder. 2) El ser como ser político tiene dos determinaciones: la metafísica es un discurso político (I), que presenta un hiato (II). Con lo que la interpretación de la filosofía griega en la que nos apoyamos, también queda justificada.

En definitiva, la continuación del Desarrollo tiene que acometer cuál es la génesis de la metafísica.

V. El espacio localizante: el Mismo

El espacio localizante es el mar de la heterorreferencia cuyo oleaje embravecido amenaza las pocas islas de autorreferencia que aún no han sido anegadas. Su extenderse implacable coincide con el triunfo de uno de los modos de advenir a la presencia: la numeración. Los otros dos, la repetición y la singularización —sobre todo éste último— pasan a un segundo plano. Aunque nadie ha llevado el poder al ser, desde siempre

ha permanecido en su superficie como una telaraña cubre los arbustos que crecen en un camino no transitado. El espacio localizante arranca de esta dualidad, o quizá mejor, de la relación dual asimétrica que hemos encerrado bajo el nombre de Mismo. Esta relación que hasta ahora hemos descrito de una manera esencialmente metafórica como «A está en la superficie de B» debe ser puesta en marcha y convenientemente precisada. Veamos, pues, de más cerca la constitución de este Mismo.

Decir que el ser y el poder se separan al contraerse el *querer vivir,* es un modo rápido de nombrar el *proceso de subsunción,* que es el que verdaderamente ocurre. La subsunción como proceso histórico y lógico no consiste en el simple juego de las lógicas, aunque las supone previamente como punto de partida para su cumplimiento. Dicho proceso se presenta desdoblado: 1) El poder *subsume* al ser (T1), y 2) El ser *subsume* al poder (T2). En el primer caso tiene lugar una transformación de los procesos recursivos en lineales,[12] una apertura de la curvatura y realización del poder. En el segundo, se da una inclusión material y lógica del poder en el ser que conserva su ser. El resultado final de la subsunción es, sin embargo, igual en ambos: «el poder es». Se trata de dos transformaciones que, a primera vista, difieren totalmente. El elemento de historicidad y de abstracción lógica tiene desigual importancia en una y otra: la violencia es real en T1, simbólica —aunque no menos real— en T2; T1 es tendencial y T2 inmediata. A pesar de ello, en tanto que procesos formales T1 y T2 son equivalentes. Si se acepta esta equivalencia formal, y dado que el resultado coincide, debe necesariamente concluirse que las premisas de las transformaciones son también iguales. Más exactamente. Ser y poder son lo Mismo. Y, en cambio, no son idénticos, pues se trata de dos formas distintas del tiempo. Pero este Mismo, como ya se mostraba en el análisis inicial de la dualidad, no refleja una relación simétrica. T1 y T2 desembocan en una parcialidad: «el poder es». O lo que es lo mismo, «el poder domina el ser». Empleando una

12 J. Ibáñez, «Hacia un concepto teórico de explotación», *Sistema,* núm. 53, 1983.

expresión usual podemos decir que «el ser ha caído bajo el poder». De esta conclusión tenemos que hacer una interpretación literal: «el poder recubre el ser».

Esta relación desigual tiene múltiples consecuencias y en su historización podría llegar a explicar la génesis del Estado. Aquí sólo nos interesa señalar una consecuencia de la constitución asimétrica del Mismo. «El poder recubre el ser» significa que, en realidad, si hay ocultamiento del ser es porque el poder aparece siempre en un primer plano. El ser se oculta en la cosa cuando el poder se muestra como valor de la cosa misma. El ser se revela «en tanto» que poder. La presencialización del ser en la cosa arrastra un plus de presencia. Este *plus de presencia,* asociado al desvelarse del poder, implicará que la cosa no designe un objeto del mundo natural sino que indique el rango social de su poseedor. En definitiva, porque en la cosa hay este plus de presencia original —que no es una determinación natural sino social— podrá tener la forma de mercancía primero, la forma signo después.

La *experiencia de la cosa* que hacía el *querer vivir* no consistiría más que en la reproducción particularizada de este proceso real. La metafísica, confundiendo el ser y el poder en el Mismo, lo reflejaría también a su manera, y al ser incapaz de des-cubrir el *querer vivir* en dicha relación, no podría salir del marco del espacio localizante. Esta derivación renueva la hipótesis de vinculación entre este subespacio y la metafísica, pero todavía no constituye una verdadera explicación. El análisis de la génesis del Mismo se ha encarado fundamentalmente como un proceso de autoconstitución. Por esta razón, la subsunción ser y poder ha tenido un papel tan central. Si deseamos retornar al problema del surgimiento de la metafísica que es el que nos ocupa, tenemos que volver al estudio del Mismo, pero ahora en su posicionamiento frente al Otro. Es decir, hay que pasar de la constitución del Mismo a la doble constitución Mismo/Otro.

VI. El espacio localizante: el Mismo y el Otro

VI.1. *Freud, Kafka: el querer vivir «sujeto» de la posibilidad*

Cuando el ser y el poder se encierran en el Mismo, inmediatamente dejan escapar el *querer vivir.* Desgraciadamente éste es un pájaro al que han cortado las alas, y en su propio debilitamiento está el origen de la jaula que siempre le acompaña. El Mismo se autopone frente al Otro. En la autoposición, el Mismo actúa como función y el Otro como su variable. La función puede tener muchas caras: centro,[13] ojo vigilante, voz... El proceso que ella determina es, sin embargo, siempre igual. Puede escribirse como: Mismo(Otro)=Mismo. Debido a su elevada generalidad sólo da cuenta de la mutua interdependencia, y de la reconducción final del Otro al Mismo. En el análisis de «lo social» hemos indicado sus limitaciones, a la vez que intentábamos una cierta superación. Ahora que deseamos estudiar el comienzo de la metafísica, si «recurrimos» a él, o mejor, si él viene a nosotros, es justamente porque en su simplicidad inicial nos permite condensar unos desarrollos más amplios. No se trata de una casualidad que, de alguna u otra manera, la resolución del problema al que nos enfrentamos sea dependiente de este modelo. No en vano la dialéctica Mismo/Otro atraviesa la historia de la filosofía.[14] La condición que le exigimos para que sea efectivo es que pueda ser reformulado, es decir, concretado y complejizado. Nuestra tarea consistirá, pues, en enriquecerlo mostrando cómo el Otro —este *querer vivir* debilitado— es *sujeto.* Y, a partir de aquí, las consecuencias que esta característica tiene sobre la relación Mismo/Otro en su progresivo precisarse.

13 «El centro recibe, sucesivamente y de manera reglamentada, formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica, como la historia de Occidente, sería la historia de estas metáforas y de estas metonimias», J. Derrida, *Dos ensayos,* Barcelona, 1972, p. 11.

14 T. Bougas, «Du Même a l'Autre. Pour une philosophie du futur», *Rev. Métaphysique et de Morale,* núm. 1, 1983, p. 35.

Un acercamiento a esta relación que contempla claramente la constitución del Otro en *dependencia* respecto al Mismo, es desarrollado por Freud en *Totem y Tabú.* Aquí la función está desempeñada por el Padre. En este escrito se explica cómo el sistema totémico es un resultado del complejo de Edipo. La historia es muy conocida. El paso de la horda paterna a la horda fraternal ocurre cuando los hermanos deciden matar al Padre frente al que sienten amor/odio, y después, devorar su cadáver. Así, identificándose con él, se apropian de su fuerza. Como efecto de este acto fundacional se genera una obediencia retrospectiva. Destacamos únicamente un aspecto central: «[...] y el padre adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida».[15] El remordimiento se apodera de los que se han rebelado, surgiendo, entonces, una conciencia de culpabilidad. Desde una visión moralizadora, Freud describe perfectamente cómo el Otro es *sujeto.* El *querer vivir* se convierte en Otro porque, en realidad, *nunca* ha matado al Padre. Muy al contrario, permanece ligado a él. La religión totémica surge como un intento de apaciguar este sentimiento de dependencia dramáticamente vivido. Pensamos que este enfoque todavía oculta lo más esencial del sujeto. Para desvelarlo, es necesario adoptar un punto de vista desmoralizado.

Una sorprendente narración de Kafka puede ayudarnos. Su título es *Ante la ley.* En ella se relata la llegada de un hombre ante la puerta de la Ley. Su deseo es traspasarla y entrar. El guardián que vigila el acceso le dice que no puede franquearle la entrada a la Ley. Que más tarde, quizá. El hombre, ante esta negativa, y creyendo, tal como le dice el guardián, que en las sucesivas entradas nuevos y más poderosos guardianes se alzan, no osa pasar la puerta aunque estaba abierta. Se sienta ante ella, y deja transcurrir el tiempo. El hombre envejece lentamente, mientras trata de sobornar al vigilante, de arrancarle una conversación, de saber el cuándo. Viendo que la muerte se le acerca, llama al guardián que se ha hecho mucho más alto y fuerte en relación a él, y le pregunta: «¿Por qué nadie más ha venido a solicitar la entrada?». El vigilante le responde escuetamente que esa puerta era sólo para él. Y, a continuación, la cierra.

---

15 S. Freud, *Obras completas,* Madrid, 1973, p. 1839.

Sin pretender imponer una lectura única y exclusiva de este texto, pensamos que indudablemente existe un núcleo a partir del cual puede organizarse en su conjunto. Cuando el hombre pregunta si más tarde podrá entrar, el guardián le contesta: « Es posible, pero ahora no».[16] El hombre, porque cree al vigilante de la Ley, tiene miedo. Este miedo le lleva a renunciar a la conquista del Mismo y a pedir el permiso. En vez de entrar directamente para intentar matar al Padre, en lugar de afirmar el *momento,* prefiere esperar a que llegue —con el pasar del tiempo— la posibilidad de una autorización. El hombre permanece *ante* la puerta de la Ley, atado al Mismo por las propias cadenas que él se ha puesto. Kafka dice inteligentemente que, poco a poco, «olvida a los otros guardianes y éste primero le parece el único obstáculo para la entrada en la Ley».[17]

El hombre se hace Otro, *sujeto* al Mismo, cuando *espera la posibilidad esperada.* En estas dos exposiciones parece decirse que del abandono, sea como fuere, de la acción, surge la espera y con ella la posibilidad y el sujeto. Aunque el resultado sea cierto, hay que matizar que incluso en la acción el *querer vivir* es, tarde o temprano, redimensionado. A este respecto, es ilustrativo el estudio de la estructura de la rebelión. Ciñéndonos a la obra de Heráclito trataremos de probar nuestra afirmación.

VI. 2. *Heráclito: poder y rebelión*

Las interpretaciones de la obra de Heráclito son muchísimas. Hay una especialmente nefasta que, de hecho, es también una lectura de Parménides. Es aquélla que ve en Heráclito la filosofía del fluir, y en Parménides la filosofía de la permanencia. Hay que dejar completamente a un lado esta oposición

16 *Vor dem Gesetz,* en F. Kafka, *Sämtliche Erzählungen,* Frankfort, 1984, p. 131.
17 *Ibidem,* p. 132.

formulada en estos términos. En ambos hay una exigencia de unidad, de orden y de estabilidad que predomina sobre cualquier otra intención.

La innovación radical de Heráclito es atreverse a pensar la permanencia en el cambio, la identidad como interna al devenir. Este parece ser uno de los aspectos más resaltados usualmente[18] frente a las trivialidades anteriores. La trasposición de esta oposición a la metafísica como discurso político se puede resumir, rápidamente, como la polaridad existente entre una estructura de poder y una estructura de la rebelión.

Análisis de la estructura de poder

Conviene destacar la oposición de los contrarios frente a un simple fluir. Los contrarios se pueden clasificar[19] en dos grupos: a) opuestos inherentes a un solo sujeto o producidos simultáneamente por él; b) opuestos enlazados por ser estadios diferentes de un mismo proceso invariable. La clasificación es útil pero lo complicado surge cuando nos planteamos cuál es la relación efectiva entre estos opuestos. ¿Hay unidad o identidad? Parece que no se da una separación realmente absoluta entre opuesto y opuesto, y que en el interior del movimiento dialéctico se disuelven los contrarios, aunque sin perder su identidad. Hay condicionamiento recíproco, hay «permuta e identidad».[20] Heráclito, no obstante, rehúye todo relativismo mediante su permanente exigencia de unidad. En este punto se introduce el difícil concepto de Logos. Nosotros vemos el Logos como la sobredeterminación de la contradicción. Sobredeterminación que no es interna a la oposición misma, sino que viene de fuera bajo la forma de proporción, de sentido direccional y, siempre, de exigencia por la unidad. Habría que hablar, por tanto, de una oposición sobredeterminada que se eterniza; de un orden dinámico que posee un elemento de autorregulación: el Logos.

18 R. Mondolfo, *Heráclito,* México, 1966, p. 70.
19 G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos,* Madrid, 1979, p. 270.
20 R. Mondolfo, *Historia de la filosofía greca-romana,* Buenos Aires, 1980 p.

En el modelo de Heráclito se formula, por primera vez, la idea de un sistema autorregulado por el desequilibrio: «Armonía de tensiones opuestas, como las del arco y de la lira».[21] Heráclito, al contrario que Parménides, no niega «la lucha de clases» en la polis. La reconoce plenamente y trata de reconducirla según sus propios «intereses de clase». Con él se prefigura una estructura de poder que sólo con Keynes será realmente explicitada. Keynes, mediante su lectura burguesa de Marx, llegará a conclusiones parecidas a las de Heráclito. La diferencia residirá en que la sobredeterminación no será la Ley, ni la divinidad cósmica, sino el Plan del capital vehiculizado por el Estado.

Esta estructura del poder que Heráclito resume en la obediencia al Uno, y que hemos esbozado muy brevemente, contiene en su interior —como necesidad lógica de su mismo realizarse— una estructura de la rebelión.

Análisis de la estructura de la rebelión.

Cuando Heráclito introduce el Logos evidencia un proceso de iniciación religiosa, pero a la vez, una actitud en cierto modo democrática.

> Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común... Pero aún siendo el logos general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular.[22]

Heráclito se autopresenta como profeta de este Logos, de esta Ley divina de la que se alimentan todas las leyes humanas y a la cual —de la misma manera que el ciudadano sigue y obedece la ley de la polis— todos los hombres deben obediencia.

---

21 R. Mondolfo, *Heráclito, op.cit.*, f. 51.
22 *Ibidem*, f. 12.

Estos elementos igualitarios parecen contradecirse con el tratamiento despectivo que en la mayor parte de los fragmentos reciben *sus* conciudadanos: «Uno solo vale para mí miríadas, si es óptimo»[23] o bien «los muchos son malos y pocos los buenos».[24] No existe contradicción alguna si se comprende que no hay desprecio al otro en sí mismo, sino en tanto que este otro es incapaz de alcanzar el Logos. Es una arrogancia elitista que va acompañada de una defensa del héroe, del juego agonístico. «A los muertos por Ares los honran dioses y hombres»[25] y los mejores buscan «gloria eterna antes que cosas mortales»,[26] siguiendo la tradición de los legendarios héroes aristocráticos.

Esta actitud vital relatada en su expresión más inmediata, no puede calificarse simplemente de aristocrática. Más bien recuerda a la de un Nietzsche. Sobre este fondo se sitúan otras afirmaciones heraclíteas: «Pólemos es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los revela dioses, a los otros hombres, a los unos los hace libres, a los otros esclavos».[27] Y sobre todo la afirmación: «Nosotros mismos somos y no somos».[28] Con ella aparece claramente la estructura de la rebelión.

¿Qué separación hay realmente entre los dioses y los hombres que ya han accedido al Logos? En cierta forma ninguna, ya que el hombre puede llegar a ser casi un dios. Pero el esclavo también puede sublevarse. Nada, ningún opuesto está por encima de otro definitivamente. Ni puede absorberlo ni puede negarlo de modo absoluto. Todo opuesto tiene derecho a la vida, tiene derecho a la guerra para afirmarse a sí mismo. Pero la rebelión como estructura halla el límite en el otro. «El sol no sobrepasará *sus* medidas, si lo hiciera, las Erinias...».[29] Es lo que dramáticamente se expresa en el

23 *Ibidem,* f. 49.
24 *Ibidem,* f. 104.
25 *Ibidem,* f.24.
26 *Ibidem,* f.29.
27 *Ibidem,* f. 53.
28 *Ibidem,* f.49.
29 *Ibidem,* f. 94.

somos y no somos. En esta brevísima sentencia Heráclito inicia un discurso de la afirmación y de la negación, del Sí y del No. Son los dos momentos constituyentes de la rebelión: el No, que señala el límite que no puede franquearse y al que se apunta; el Sí, que afirma un derecho, que invoca en la práctica un valor que lo supera.[30]

La rebelión es elevarse y sostenerse en la duda, en la palabra atravesada por la tensión, en el exceso de sentidos para un mismo significante. Rebelarse es hacer coexistir el ahora, el nunca ya, y el aún no. Pero esta expansión del *querer vivir* lleva en ella su propia limitación. Su drama empieza en su misma afirmación. Cuando más se profundiza la rebelión, y con ella la autoafirmación, más ésta se introduce dentro de su cárcel. El rebelarse se desliza hacia un esperar. La rebelión se muta en revolución. La esperanza puesta así en el horizonte arrastra al *querer vivir* dentro de la temporalidad del antes/después de la cual ya no puede salirse. Pero es más. Si la esperanza es el límite externo al desarrollo del *querer vivir,* éste se halla encadenado dentro de sí mismo, cogido por su propio límite interno: el miedo a la muerte. El miedo a la muerte aparece desde el instante que, al final del camino, se levanta la esperanza. Sólo el que espera tiene miedo a la muerte.

El *querer vivir* se había elevado por un *momento* a la duda. A la duda que ha expulsado de sí la necesidad de opción, porque ella es en sí misma, y no como consecuencia. A la duda que fructifica en el Sí/No de la rebelión. Pero el *querer vivir* pronto se encontrará tirado en el campo de las posibilidades, y allí buscará ansiosamente *su* posibilidad. Como por la noche un mendigo hambriento rebusca febrilmente un trozo de pan en los cubos de basura, así hace el *querer vivir* que «cogido» a la esperanza ha sido debilitado. El *querer vivir* que había alcanzado la duda, cae y se hunde en seguida en la posibilidad. Convertido en *prisionero de la posibilidad* se hace Otro del Mismo, se transforma en sujeto.

30 Véase a este respecto A. Camus, *El hombre rebelde,* Buenos Aires, 1978, y, sobre todo, la acertada crítica de S. Sontag acusándolo de nihilismo civilizado en *Contra la interpretación,* Barcelona, 1969, p. 69.

VI. 3. *La autoposición del ser*

En «el Mismo se pone frente al Otro» se ha resumido un doble proceso: 1) La constitución del Mismo. 2) La génesis del *querer vivir* en tanto que sujeto. Aunque se ha subrayado su interrelación, no se han sacado todas las consecuencias que el análisis de este Mismo permite. De hecho, la doble constitución Mismo/Otro expuesta era únicamente una autoposición restringida que dejaba a un lado la interpelación. El Mismo se autopone, en un sentido amplio, sólo cuando sus variantes tautológicas «el poder es», «el ser es»... son realmente enunciadas. La autoposición del Mismo conlleva la interpelación con *la palabra tautológica.* Cuando ésta es «el ser es el ser», a la reformulación anterior la denominamos *Autoposición del ser.*

Esta ampliación conceptual basada en la unidad del Mismo, repercute directamente sobre el comportamiento del Otro. La Autoposición del ser supone la constitución del *querer vivir* debilitado como *sujeto* pero además, y ésta es la novedad introducida, su rápida huida en búsqueda de protección. El *querer vivir* por ser sujeto no puede soportar la presencia pura, que es y a la que remite, *la palabra tautológica.* Presencia pura de luz que ciega los ojos, de sonido que hace estallar los tímpanos... «El ser es el ser» *lo dice todo.* En *la palabra tautológica* se resume la pretensión del Mismo, su privilegio constitutivo. Porque si todo está dicho, no hay réplica posible y nada se puede afirmar. El Otro reducido a víctima es sencillamente anulado, y ni puede decir su sufrimiento. «La dominación sin límites del Amo es puesta como una evidencia coextensiva a la inmensidad de un discurso sin réplica».[31]

El sujeto, como Perseo ante la Medusa, necesita un escudo para protegerse de su mirada petrificadora. La salvaguardia que Atenea le ofrecerá será el refugio constituido por el juego de la presencia y de la ausencia, el mundo de la representación. Este juego no consiste más que en la imposibilidad de

---

31 M. Hénaff, *Sade. La invención del cuerpo libertino,* Barcelona, 1978, p. 124.

oponer uno y otro término. En *el refugio* no existe ni la presencia ni la ausencia absolutas. La representación surge como sustitución de la presencia en la ausencia.

La Autoposición del ser renueva la interpelación con *la palabra tautológica.* Pero en esta ocasión el sujeto no se halla desnudo ante ella como frente a un objeto amenazante. En la interpelación reiterada convergen llamada y escucha. El sujeto, oyendo —ahora sí— la interpelación, permite que ésta se reitere. A su vez, la reiteración de la interpelación puede ser escuchada por el sujeto. La Autoposición del Mismo exigía el Otro, la interpelación con *la palabra tautológica,* la escucha. Gracias al juego de la presencia y de la ausencia, esta correspondencia puede efectivamente alcanzarse. Para ello, *la palabra tautológica* tiene que representarse como presencia pura neutralizada, como exceso en relación a defecto, como una *posibilidad oscilante.* Bajo esta representación la identidad oscila entre la posibilidad vacía y la excesiva. Tradicionalmente existen dos opciones distintas de reconducir esta polaridad, y, por tanto, de desnaturalizar los extremos. Desde una perspectiva cientificista, la identidad se transforma en una proposición vacía e inútil. Desde una posición metafísico-idealista, se convierte el ser del principio de identidad en un modelo de ser eterno, y a la proposición tautológica en prototipo de las verdades eternas.

Afirmar la estructura oscilante de *la palabra tautológica* implica subrayar, por el contrario, que dicha palabra «lo dice todo y no dice nada». Sin embargo, antes de exponer qué tratamiento en concreto recibe por parte del *sujeto* —y también como condición previa para poder explicado mejor— intentaremos clarificar en mayor medida su estatuto.

Vamos a pensar la interpelación con *la palabra tautológica* como signo. En principio, podría creerse que un signo aislado no sería propiamente signo porque le faltaría una red de relaciones. Este razonamiento es erróneo al olvidar el valor sígnico asociado a su existencia presente o no. La interpelación aparece para el sujeto unida a un fondo de silencio, lo que no quiere decir que surja de un fondo de silencio

original para después retornar a él.[32] Se puede distinguir: a) La interpelación en acto (signo normal); b) La pronunciación efectiva de *la palabra tautológica* (signo formal).

El primer signo, que prepara la ruptura del silencio, cumpliría el proceso de semiosis que Morris define como un «tomar en cuenta algo mediatamente».[33] Por la interpelación del ser el *sujeto* toma en cuenta *la palabra tautológica,* y puede hacerlo porque existe en él una disposición a reaccionar frente a este signo-estímulo.

Pero *la palabra tautológica* es, a su vez, otro signo. Un tipo de signo parecido al que la tradición escolástica denomina formal en oposición a los signos convencionales, naturales e icónicos. «El signo formal consiste pura y simplemente en significar, sin ser conocido como tal, "desapareciendo" ante el objeto cuyo conocimiento permite».[34] *La palabra tautológica* no es conocida en sí misma, sino que es aquello *mediante* lo cual y *en* lo cual conocemos el Mismo. Nos lo hace conocer sin ser ella misma conocida. Nos remite al Mismo porque es *signo en el Mismo.* Por *la palabra tautológica* el sujeto es conducido frente al Mismo. Incapaz de aguantar este cara a cara, correrá en seguida a esconderse.

En el refugio, el signo formal, por la acción del juego de la presencia/ausencia, se transforma en signo instrumental, en *signo del Mismo.* En representación y posibilidad oscilante. «El papel del signo es el de representar, el de tomar el lugar de otra cosa evocándola a título de sustituto».[35] Como unidad semiótica que es, podemos distinguir su sentido y su referencia. El sentido de *la palabra tautológica* es el carácter de

32 J. Rassam, *Le silence comme introduction à la Métaphysique,* Toulouse, 1980, p. 40: «Si la palabra caracteriza al hombre, el silencio es lo que le define».

33 J. Trabant, *Elemente der Semiotik,* Múnich, 1976, p. 37. Gilberto A. Gutiérrez, *Estructura de lenguaje y conocimiento. Sobre la epistemología de la semiótica,* Madrid, 1975, p. 71.

34 G.A. Gutiérrez, *Estructura de lenguaje y conocimiento, op.cit.*, p. 62.

35 E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale,* París, 1966, vol. II, p. 51 [ed. cast.: *Problemas de lingüística general,* trad. por de Juan Almela, México, Siglo XXI, 2004].

mismidad, la función constitutiva propia del Mismo y que se expresa en «el ser es el ser». La referencia son los diferentes modos históricamente dados —no hay que perder de vista la historicidad de la subsunción por lo menos en una dirección— de autoponerse el Mismo. De lo que llevamos dicho se desprende que *la palabra tautológica* no es la identidad abstracta, ya que, si lo fuera, ni podría expresar la mismidad ni podría constituirse como posibilidad oscilante.

En «el ser es el ser» debe, pues, estar la diferencia. Podemos distinguir el primer ser(l) del segundo ser(2). Ser(l) y ser(2) se refieren al mismo objeto: «lo que cae bajo el poder», o mejor, lo que forma una dualidad (desigual) con el poder y que, por tanto, es lo Mismo que él. Pero el ser(l) expresa el ser fuera del Mismo, en una hipotética existencia separada y aislada, mientras que el ser(2) expresa este mismo ser ya atrapado bajo el poder, formando parte de la dualidad. Ser(l) y ser(2) tienen, por consiguiente, igual referencia pero sentidos distintos. Por esto *la palabra tautológica* no siendo la mera identidad vacía, expresa el Mismo y es posibilidad oscilante.

VI. 4. *La palabra tautológica y el sujeto: ¿Qué es pensar?*

El sujeto oculto en el mundo de las representaciones, porque es prisionero de la posibilidad, *posibilita la posibilidad (oscilante)* que es la palabra tautológica. El sujeto *fija, abre y prolonga* dicha palabra en unas condiciones históricas determinadas. Este actuar que, como veremos, resume la estructura fundacional del pensar metafísico, es el resultado de la aplicación del operador «posibilitar», propio del sujeto, sobre «el ser es el ser».

Existe una cierta semejanza entre este modo de operar y la medición en la mecánica cuántica.[36] La función de onda que describe el electrón permite prever en todo instante la

36 Cfr. por ejemplo, Levich, *Mecánica cuántica,* Barcelona, 1984.

evolución del sistema microfísico, pues nos da las diferentes probabilidades de su hipotética presencia. Pero en cuanto se pone en marcha el proceso de observación y de medida, la función de onda que describía *todas* las posibilidades se reduce a *una* sola. Hay «una reducción del paquete de ondas», el paso de una copresencia a una determinación. Si quisiéramos continuar con este símil —cosa que no haremos— habría que diferenciar claramente el operador «posibilitar» del operador «medir». Común es su objetivar,[37] operación única y no dividida. Diferente es, en cambio, el lugar desde el cual se lleva a cabo. Veamos algo más en concreto el proceder del *sujeto.*

La palabra tautológica es *fijada* en el instante, interrumpiéndose el oscilar entre el exceso y el defecto. Después es *abierta,* y el sentido —la función constitutiva propia del Mismo— se despliega, con lo que la palabra se *prolonga* en una unidad discursiva. Aunque hayamos establecido tres momentos sucesivos, en realidad, hay uno solo. El posibilitar es único, pero enteramente histórico.

El inconveniente que conlleva haber adoptado el punto de vista del *sujeto,* no se subsana aunque hayamos descrito el proceso como efecto de un operador. La posición del *sujeto* frente a *la palabra tautológica* no puede ser concebida a semejanza de la relación sujeto/objeto explicitada, ya sea en el idealismo empírico, ya sea en el trascendental. Con la intención de evitar una tal tentación, es necesario pensar la posibilitación de la posibilidad como *el paso desde la Autoposición del ser a la Disposición del ser.* Teniendo presente que disposición significa simultáneamente una orden o ley, una situación, y una capacidad. En el primer enfoque, el *sujeto* parecía abrir *la palabra tautológica* y proyectarla en un horizonte de sentido. No es así. El sentido no es construido con su intervención. No hay paso del no-sentido al sentido, sino estallido de la función Mismo en una diversidad (separación, dialéctica, abstracción...) permaneciendo, en cada caso, interiores al mismo modelo de orden constitutivo. El sujeto es menos que

37 M. García Doncel, *Intervención* en el I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias, Oviedo, 1982, p. 354.

dador de sentido, y más que mero apéndice del mismo. El sujeto es el *engranaje* que articula el paso desde la Autoposición a la Disposición del ser. Esta transformación, o lo que es igual, la estructura conjunta *interpelación (con) + prolongación (de) la palabra tautológica* es el fundamento del pensar metafísico. Más concretamente. El pensar que triunfa en Occidente es el resultado del funcionamiento de esta máquina. De su repetición indefinida (?) surge la metafísica como discurso político.

Múltiples han sido los ocultamientos y de los tipos más diversos. Argumentos de carácter humanista, positivista e incluso trágico, han coadyuvado en la tarea del disimulo. Cuesta aceptar que el pensador sea este *querer vivir* venido a menos. Se puede tolerar la conocida afirmación «la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos»[38] pero no sus consecuencias: que el pensador es la pieza que la posibilita. Y ni mucho menos, que esta pieza esté inscrita como un engranaje más en una máquina cuyo nombre es el Mismo. Ha arraigado con fuerza que el pensar nace del asombro, de la curiosidad... Era de esperar. La mayor mistificación ha sido creer que el filósofo se hace preguntas. La identidad misma «el ser es el ser» ha sido vista más bien como respuesta[39] a una pregunta que como una autoposición. Pero si el filósofo tuviera aún algo de niño —como tradicionalmente se pretende— se habría dado cuenta que detrás de «el ser es el ser» hay más bien el Padre irascible que «responde» autoritariamente al hijo que algo es así simplemente porque sí. De aquí se podría inferir que, en verdad, no hay diálogo. Para no hurgar en el orgullo herido del *sujeto,* digámoslo prudentemente. El hombre-pensador cree preguntar por el ser. De hecho es preguntado y, en su respuesta, no hace más que *prolongar la palabra del poder.* Esto es pensar. Éste es el pensar que se ha impuesto.

---

38 G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho,* Buenos Aires, 1975, p. 24.

39 G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica,* Buenos Aires, 1968, p. 41. Aspecto que es destacado por J. Echevarría, *Análisis de la identidad,* Barcelona, 1987, p. 72: «En segundo lugar y todavía más importante, Hegel constata, pese a que luego no desarrolle este punto, que toda tautología además de tautología es una respuesta a una pregunta.»

Historia de la Metafísica

Prolongación de la palabra tautológica	*Estr. ref.*	*Núcleos*	*Función-Mismo*	*Proceso Real*
«El ser es, porque se opone al no-ser»	Ontología	Uno/múltiple	Separación	Constitución del Estado (Polis)
(Platón)				
«El ser es, porque se dice de muchas maneras»	Física	"	Fundamento	"
(Aristóteles)				
«El ser es, porque se se pone como sujeto»				
(Kant)	Epistemología	Sujeto/objeto	Separación	Constitución clase emergente
(Hegel)	Lógica	"	Dialéctica	Constitución del Estado
(Marx)	Ec. Política	"	Dialéctica	Constitución clase dominada y del del Estado
«El ser es, porque se se pone como complejidad» (L. von Bertalanffy, N. Luhmann, etc)	T.G.S., cibernética, etc.	Sistema/ entorno	Abstracción	Constitución del Estado-Sistema

Hemos resumido el proceso del pensar como un *fijar, abrir y prolongar la palabra tautológica.* En este punto, por desgracia, vamos a ser muy escuetos pues un desarrollo pormenorizado nos llevaría demasiado lejos. El sujeto fija y abre la identidad *desde* una estructura referencial concreta (por ejemplo: la ontología, la economía política, etc.) que se *corresponde* con una racionalidad estructural cohesionadora de la sociedad como conjunto, y *gracias* a los núcleos estructurantes (uno/múltiple, sujeto/objeto, etc.) propios de la estructura de referencia. La prolongación se realiza, finalmente, *dentro* de una intertextualidad[40] también determinada y en relación directa con la historicidad definida por los términos anteriores. Aplicando el análisis que Benveniste hace de la frase a las *unidades discursivas* así producidas, y a condición de alterarlo ligeramente, podríamos decir que en ellas se expresa un sentido semántico —que no es para nada una idea más o menos difusa— sino la mismidad como función particularizada. Además, dichas unidades designarían un estado de cosas, un proceso o dinámica real. A pesar de que esta parte del estudio aquí no se desarrolla, creemos que una mayor concreción puede clarificar todo lo anterior.

La gran importancia de Parménides reside en haber dicho *la palabra tautológica* por primera y última vez. Porque su fuerza de autoposición todavía era baja, el autor griego, por un momento y sólo durante el breve tiempo que la mano resiste el fuego, consiguió pronunciarla. Y, sin embargo, al hablar del «no ser» aunque fuera para negarlo a continuación, ya anunciaba el camino —en una de sus vías concretas— que sería seguido.[41]

---

40 Véase sobre todo, D. Mainguenau, *Nouvelles tendances en analyse du discours,* París, 1987: «Decir que la interdiscursividad (o intertextualidad) es constitutiva es decir que un discurso no nace así como lo pretende, en general, de un retorno a las cosas mismas, al buen sentido etc., sino del trabajo sobre otros discursos», p. 88. Véase también del mismo autor, *Génèse du discours,* Bruselas, 1983. En el caso de Platón —primer ejemplo que nos encontramos— esta intertextualidad estaría definida básicamente por la polémica con los sofistas, aunque no exclusivamente.

41 La defensa que hace Severino de Parménides viene aquí a colación. E. Severino, *Essenza del nichilismo,* Milán, 1982, p. 19 [ed. cast.: *Esencia del nihilismo*, trad. por Enrique Álvarez, Madrid, Taurus, 1991]. Por otro lado, esta consideración de F. Martínez Marzoa creemos que puede precisar lo dicho: «En el plano de la verdad no hay ser y no-ser, sino que "ser es" es lo mismo que "no-ser no es"; no se trata de "dos" sino de que el uno que une todo es en sí mismo lucha; en la parte del poema relativa a la verdad no aparece la palabra "dos" ni "y" entre "ser" y "no-ser"». *Historia de la filosofía,* Madrid, 1973, p. 52.

Platón es, en este sentido, quien al reconocer claramente el ser del «no ser», dará efectivamente el paso desde la Autoposición a la Disposición del ser: de «el ser es el ser» a «el ser es, porque se opone al no ser».[42] En el cuadro de la página siguiente ofrecemos un resumen de algunas de las etapas de la Historia de la metafísica.

Creemos necesario añadir algunos comentarios de carácter general.

No hay que confundir, de ninguna manera, el paso desde la Autoposición a la Disposición con la mera inclusión de determinaciones en el ser. Hegel tuvo el gran acierto de vivificar la tautología al pensarla como identidad concreta, lo que suponía poner la diferencia en el seno de la identidad. De aquí su automovimiento y su desplegarse. Pero este proceder permanecía todavía abstracto, y, por tanto, *restringido* al desconocer la intertextualidad y la estructura referencial. El pensamiento abstracto, soberbio en su estupidez, era incapaz de estar a la altura de lo que le ofrecía la tautología. El pensamiento dialéctico, menos vanidoso en su distanciarse, perdía no obstante, en su afán interrelacionador de las esencialidades, su propia perspectiva histórica. La identidad concreta es sólo *una* posibilidad de la posibilidad oscilante.

Pero tampoco hay que confundirlo con la enunciación. La enunciación viene descrita como «acto individual de apropiación de la lengua».[43] En la apertura y prolongación de *la palabra tautológica* no hay «apropiación de», más bien sucede al revés. En el caso de Platón, por ejemplo, se evidencia cómo el paso de la Autoposición a la Disposición del ser conlleva una re-legitimación del Mismo en tanto que la primera posición es más débil que la segunda frente a lo imprevisible, lo contingente. La Autoposición apoya su fuerza sobre

---

42 Platón, «El Sofista», p. 445, en *Diálogos* V, Madrid, 1988. «Es, entonces, necesario que exista el no-ser en lo que respecta al cambio».
43 E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, *op.cit.*, vol. II, p. 82.

inestables pies de barro. La Disposición, en cambio, sobre un dispositivo de control capaz de identificar y de expulsar al «no ser» (el poeta, «el subversivo») de la Polis.

La *unidad discursiva* resultante, y base de los posteriores desarrollos teóricos, está internamente escindida. Por un lado mira a la eternidad, por otro lado al tiempo presente. Es *como si* el pensador hubiera arrancado *la palabra tautológica* de la eternidad y la hubiera llevado al límite de ésta. No se trata, por tanto, de la actualización de un contenido latente. Justamente, y a causa de este doble mirar, la metafísica no dice arbitrariedades y puede autotrascenderse. Esta escisión, eco de la oposición clásica tiempo/eternidad[44] que atraviesa este modo de pensamiento, nos muestra, en última instancia, hasta qué punto el *momento* ha sido enterrado. No es, pues, extraño que la metafísica más decidida surgida en el acontecimiento —acontecimiento siempre el mismo y siempre renovado— de la apertura y prolongación de la palabra del poder, intente superar esta escisión original que es el precio pagado en aras de la eficacia del Mismo, pretendiendo reconstruir incansablemente este propio Mismo. El Mismo como unidad conquistada, como el mismo propio alcanzado. Desde el Absoluto en Hegel, hasta el *Ereignis* de Heidegger, pasando por el Comunismo de Marx.[45]

VI. 5. *Algunas cuestiones prácticas*

Aunque no hemos desarrollado el cuadro anterior, queremos adelantar la tesis que lo sustenta, aún a sabiendas que sólo con su completa explicitación, tal tesis tendrá validez.

---

44 D. Souche-Dagues: «Une exégèse heideggerienne. Le temps chez Hegel d'apres le núm. 82 de "Sein und Zeit"», *Rev. Métaphysique et de Morale,* núm. 84, 1979, p. 119.

45 Para mayor exactitud diremos que nos referimos a las lecturas teleológicas de Marx que han sido, por lo general, ampliamente predominantes. Es interesante el acercamiento que hace G. Agamben del Absoluto hegeliano al *Ereignis* heideggeriano. *Il linguagio e la morte,* Turín, 1982, p. 127 [ed. cast.: *El lenguaje y la muerte: un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. por Tomás Segovia, Valencia, Pre-textos, 2003].

La historia de la metafísica es la historia de los modos como *la palabra tautológica* se abre/es abierta por el hombre que piensa. O lo que es equivalente cambiando de perspectiva, y situándonos plenamente en el refugio: la historia de la metafísica es el efecto producido por una extraña manera de anudarse el pensar y el hablar. El *querer vivir* se piensa a sí mismo como sujeto *constituido,* y es este modo de constituirse lo que le sirve de patrón para el pensar. Piensa desde su ser, piensa tal y como se constituye. Nuevamente parece resonar Parménides en lo dicho. Dentro de este modelo de orden se despliega el discurso. Estamos ante la función del Mismo en su diversificarse. El pensador permanecería encerrado en este círculo del pensar ↪↩ hablar. Piensa (constitutivamente) y produce la metafísica como discurso político. Y a la inversa. Recorrer incansablemente este círculo, abrir interminablemente la palabra del poder, parece ser el único destino que aguarda al hombre. Los intentos encaminados a «salir» de esta situación —sustituir el ser por el devenir, debilitar el ser...— recuerdan mucho los esfuerzos infructuosos que realiza un conductor cuyo coche tiene las ruedas totalmente hundidas en la arena.

Por nuestra parte, creemos haber mostrado cómo la metafísica surge del espacio localizante. Ésta es su verdad, aunque como tal le sea totalmente desconocida. Al igual que el yo pone en marcha un arsenal de mecanismos de defensa para soslayar las tensiones que amenazan a su seguridad, la metafísica también se protege expulsando fuera de ella su propia verdad. Con la frente alta asegura que su origen es mayestáticamente puro, casi milagroso. Sin embargo, no tiene origen alguno sino comienzos... Conectando la metafísica con el espacio localizante, hemos probado, por un lado, que su génesis implicaba el olvido de la diferencia entre ser y poder, y por otro, las dos determinaciones del ser político. Insistiremos únicamente en este punto.

El espacio político (teórico) —cuyo reflejo en el discurso es el hiato— se abre con la interpelación mediante *la palabra tautológica.* Es dicha interpelación la que inaugura el espacio político (teórico) y puede afirmarse, por consiguiente, que su condición de posibilidad última es la existencia del espacio social localizado. En cuanto a la otra determinación del ser

político, *la metafísica como discurso político,* requiere una explicación más extensa. La formularemos de la manera más general posible como una serie de consideraciones encadenadas, aunque abiertas y provisionales.

– Toda elaboración teórica (literaria, científica, etc.) es metafísica si puede situarse en el interior del espacio político (teórico).

– En toda elaboración teórica —metafísica— hable o no del ser directamente, por el hecho de estar inscrita en este espacio, hay una dispersión ontológica que funciona como *el discurso político efectivo.* Esta dispersión ontológica, verdadera articulación interna de la formulación teórica, se oculta para ser precisamente eficaz en su funcionamiento. En este sentido, hemos afirmado que la metafísica es discurso político. Una consecuencia práctica: por lo general, lo *efectivamente* político no habrá que buscarlo en los escritos que se autocalifican como tal. En el caso de Platón, habría que ir más bien a sus diálogos de carácter ontológico; en Kant, a la *Crítica de la razón pura;* en Hegel, a su *Lógica...*

– La ontología, o mejor, el *texto ontológico,* que es lo que verdaderamente manejamos, es una reconstrucción iterativa que se inicia determinando las unidades discursivas, estructura de referencia, intertextualidad... y cuyo desarrollo debe llegar a recubrir la formulación teórica. El *texto ontológico* es el discurso político efectivo *manifiesto.* Si al principio de la historia de la metafísica el *texto ontológico* se reconstruye a partir de lo considerado propiamente ontológico, después se distancia y cada vez hay que partir de una estructura de referencia más alejada. Este hecho tiene que ver con la fuerza de la autoposición del ser.

– El *texto ontológico* se inscribe, él también, en el espacio político (teórico) como una interpretación más, pero dualizándolo. Dicho espacio no es dual en sí mismo, pero sí tiene la propiedad de poder ser dualizado. No existe, sin embargo, un criterio previo e inmediato que establezca una frontera. Althusser y algunos de sus partidarios se

equivocaban cuando resolvían esta cuestión separando sencillamente la filosofía materialista de la idealista bajo el fondo de una ciencia única.[46]

– Hay que añadir, por último, que este escrito no escapa tampoco fuera del espacio político (teórico), y que la *apuesta prevaricante* ha sido su propia manera de dualizarlo.

Excursus núm. 2: La epopeya de Gilgamesh

> «—¿Cómo puedes tú, Sancho, dijo don Quijote, ver dónde nace esa línea, ni dónde está esa boca o ese colodrillo que dices, si hace la noche tan obscura que no parece en todo el cielo estrella alguna?
>
> —Así es, dijo Sancho; pero tiene el miedo muchos ojos, y ve las cosas debajo tierra, cuanto más encima, en el cielo.»
>
> Cervantes

El poema de Gilgamesh tiene una importancia crucial por ser uno de los primeros escritos de la humanidad. De origen sumerio, pero reelaborado desde la tradición semítica, describe las andanzas del célebre rey de Uruk, Gilgamesh, alrededor del 2650 antes de Cristo. No expondremos el complejo proceso de escritura que se extiende a lo largo de siglos, ni el problema de sus autores, ni su enorme influencia que llegó hasta la Grecia micénica (o a la misma Biblia).[47] Aquí nos interesa mucho más contemplar esta obra como un producto colectivo, como lugar de encuentro de tradiciones diversas: sumerias, babilónicas... en el que se expresa,

46 Un resumen ejemplar por su claridad es el breve texto de L. Crespo y J. Ramoneda, *Sobre la filosofía y su no-lugar en el marxismo,* Barcelona, 1974. Lo que no debe suponer aparcar la cuestión del materialismo en su relación con la univocidad, y por tanto, con la palabra tautológica.
47 Cfr. S.N. Kramer, *La Historia empieza en Summer,* Barcelona, 1985.

por primera vez y mediante una reflexión poética, lo que es la existencia humana. Advertimos, únicamente, que la traducción de la epopeya se ha realizado estudiando centenares de trozos de arcilla, de aquí su estado fragmentario e incompleto aunque suficiente para seguir el desenlace principal. No ofreceremos una interpretación asentada en un estudio exhaustivo, sino que, más modestamente, vamos a acercar el poema a la segunda expansión de la constelación ser-poder-nada, contraponiendo el curso de sus respectivos desarrollos en algunos puntos en especial. Inicialmente se ha empleado la recopilación de G. Contenau (París, 1939) que es la base de la mayor parte de las traducciones. Recientemente se ha publicado una muy buena edición.[48] Las citas se harán de esta obra.

Gilgamesh nos es presentado en la epopeya como un ser hecho de una mezcla desigual —dos tercios de él son dios, un tercio de él es hombre— que no conoce el reposo, siempre indomable, tiránico con sus súbditos, insaciable en su fuerza y en sus instintos. Ante este comportamiento *desmesurado,* los habitantes de la ciudad suplican a los dioses que pongan fin a sus desmanes. Habiendo escuchado sus lamentaciones, la diosa Aruru modela con arcilla a Enkidu. Éste es un auténtico ser primitivo que se mueve entre los animales como si fuera uno más, pero que, una vez civilizado gracias a una ramera sagrada del templo de Uruk, podrá frenar la arrogancia del que posee «un corazón inquieto».[49] Convertido ya en un hombre, adquirida la sabiduría y un ser casi divino gracias al acto sexual con la sacerdotisa, abandona la llanura y entra en la ciudad. En seguida, se topa con Gilgamesh que esperaba su llegada y a quien cierra el paso. El combate entre ambos hace estremecer las murallas, agarrados con fuerza ruedan por los suelos destrozando el umbral... y, de pronto, el enfrentamiento termina. En un fragmento babilónico se puede encontrar esta frase aislada: «Se besaron el uno al otro, y sellaron su amistad».[50]

---

48 *Poema de Gilgamesh,* edición preparada por F. Lara Peinado, Madrid, 1988.
49 *Ibidem,* p. 58.
50 *Ibidem,* p. 42.

Esta lucha a muerte por el reconocimiento tiene para nosotros una importancia central. Los análisis son contradictorios. «La mayoría de estudiosos aceptan que Gilgamesh fue el vencedor del combate. Sin embargo, dada la concisión y la ambigüedad de la frase, muy bien podría interpretarse al revés».[51] El gran erudito S.N. Kramer asegura:

> Enkidu parece que al principio lleva las de ganar, pero bruscamente, sin que sepamos por qué, la ira de Gilgamesh se desvanece, y a pesar de que acaban de batirse encarnizadamente los dos adversarios se abrazan y hacen las paces.[52]

Si se lee con atención el texto, el resultado del combate no es tan sorprendente. En varias ocasiones se nos anuncia esta amistad. Enkidu «ansiaba un amigo»;[53] Gilgamesh cuenta a Nisun, su madre divina, un sueño en el que aparece Enkidu como su otro, amigo y consejero.[54] Y sin embargo, nos extraña este final que, por otro lado, es el verdadero punto de partida de todo el poema. Acostumbrados a la versión hegeliana de la lucha por el reconocimiento, pensamos que la conclusión sólo puede ser la dialéctica señor/esclavo como etapa hacia el Nosotros.[55]

Y aquí son una ayuda orientativa la crítica de Bataille, cuando argumenta contra Hegel la inexistencia de una verdadera experiencia de la muerte,[56] o la de Deleuze cuando denuncia el «silogismo del esclavo».[57] En efecto, puede suceder que ninguno de los adversarios sienta miedo frente a la muerte y, a pesar de ello, no se llegue a la mutua aniquilación. En otras palabras, que el reconocimiento no ocurra desde lo bajo sino desde lo alto, que el *querer vivir* hecho colectivo triunfe. La amistad entre Gilgamesh y Enkidu

51 *Ibidem,* p. 37.
52 S.N. Kramer, *La Historia empieza en Summer*, *op.cit.*, p. 202.
53 *Poema de Gilgamesh, op.cit.*, p. 20.
54 *Ibidem,* p. 25.
55 G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu,* México, 1981, p. 118.
56 M. Perniola, *G. Bataille e il negativo,* Roma, 1977, p. 107.
57 G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, 1971.

—representantes de la cultura y de la naturaleza, de los pueblos urbanos y de los de la llanura...— es la metáfora para designar este *momento* en el cual el *querer vivir* se afirma. De la expansión irresistible por aislada habríamos pasado a la *coyuntura* entre ser y poder. Esta reconciliación fundamentada en el *querer vivir* afirmado (y en la «casi» ignorancia del miedo a la muerte) convierte a la guerra en un juego en bien de la comunidad. Pero en las acciones emprendidas a partir de ahora por los dos amigos no hay que ver, en absoluto, temeridad inconsciente. A Enkidu le es pronto revelado que el triste destino del hombre es morir. Esta posibilidad, auténtica sombra perseguidora, sólo será difuminada y nunca borrada del todo por la luz del *querer vivir.* Por eso, cuando su ánimo desfallezca momentáneamente, Gilgamesh le dirá: «Desprecia la muerte y tendrás la vida».[58]

La epopeya prosigue con la narración del largo viaje que los dos amigos inician para acabar con Huwawa, la representación del mal, y a la vez, conquistar la gloria. Después de una durísima travesía llegan a la Selva de los Cedros y consiguen matar al monstruo maligno.

La primera autoposición-interpelación al *querer vivir* tendrá la forma de petición. La diosa Ishtar quiere a Gilgamesh por amante. Éste no solamente no la escucha, sino que, acusándola de ser siempre infiel, se burla de ella. La venganza de la Diosa no se hace esperar. Profundamente humillada por el héroe sumerio, manda un terrible Toro celeste para matarlo y destruir Uruk.

Aunque el animal posee una fuerza inmensa, la acción conjunta de los dos compañeros consigue acabar con él.[59] Esta nueva victoria del *querer vivir* es una auténtica afrenta para los dioses todos. Heridos en su orgullo, deciden casti-

58 *Poema de Gilgamesh, op.cit.,* p. 71.

59 A partir de aquí, según algunos, puede leerse el poema como un drama: «dos héroes obcecados, que corren hacia su pérdida, que cometen una acción irreparable creyendo, en cambio, realizar una acción heroica y moral». V. Korösec, «Gilgamesh vu sous son aspect juridique», publicado en *Gilgamesh et sa légende,* VII Rencontre Assyriologique Internationale, París, 1958.

gar a Enkidu haciéndolo morir de enfermedad. Así piensan terminar definitivamente con esta amistad que no se doblega, y que apunta demasiado alto. En esta autoposición-interpelación logran finalmente su objetivo.

> Por causa de su amigo Enkidu, Gilgamesh/ llorando amargamente vaga por la estepa:/ —Si muero yo también. ¿No voy a ser como Enkidu?/ La angustia ha entrado en mi corazón/ y temeroso por la muerte voy vagando por la estepa.[60]

Con la aniquilación material de la amistad, el *querer vivir* es inmediatamente redimensionado: «He visto leones y yo, yo he tenido miedo».[61] El *momento* se hace tiempo, o mejor, oposición entre eternidad y tiempo. Gilgamesh, a su vez, convertido en habitante del tiempo, permanece obsesionado por la muerte e invadido por el miedo. *Sujeto* encadenado a la búsqueda infinita de una salvación eterna. Prisionero de dicha esperanza.

Tras la muerte de su amigo, Gilgamesh recorre infatigablemente los parajes más inhóspitos y desolados para hallar un remedio con el cual devolver la vida a Enkidu y, compartiéndolo con los demás, salvarse a sí mismo. Ser inmortal no es eternizarse en la presencia, es justamente dominar el juego de la presencia/ausencia, situarse más allá de él. Gilgamesh, capturado en dicho juego, imagina, sin embargo, la inmortalidad de un modo todavía deudor de la estancia en el refugio, como rejuvenecimiento. Por esto, cuando al fin Utanapishtim le enseñe dónde se encuentra la planta con poderes sobrenaturales, la llamará «el viejo rejuvenece».[62]

El rey de Uruk se sumerge en las aguas y sus manos arrancan el preciado vegetal. Durante el viaje de regreso y mientras descansa tomando un baño, una serpiente se apoderará de la planta que es «remedio contra la desesperación».[63]

60 *Poema de Gilgamesh, op.cit.,* p. 117.
61 *Ibidem,* p. 118.
62 *Ibidem,* p. 164.
63 *Ibidem,* p. 163.

Desilusionado, hundido, sin apenas fuerzas, «aquél que todo lo ha visto»[64] deberá renunciar a la inmortalidad y conformarse con hacer de su vida un acontecimiento, por cuanto, si bien no puede eternizar su vida, podrá, por lo menos, eternizar su nombre. En una de las últimas tablillas, Gilgamesh pregunta acerca de la muerte a un Enkidu reaparecido mágicamente después de estar en los infiernos. «A aquél que murió de una muerte gloriosa. ¿Lo has visto? Lo he visto:/ Reposa sobre su lecho nocturno y bebe aguas puras».[65]

El final del poema recuerda al Fausto[66] ya viejo que ha desistido de vivir el instante, y que se ha convertido en ferviente defensor del progreso. También Gilgamesh contemplando las impresionantes murallas de Uruk siente un íntimo orgullo. El miedo a la muerte acaba conduciendo a la aceptación del trabajo y a su valoración. La epopeya de Gilgamesh no nos explica el surgimiento de la metafísica en la perspectiva aquí apuntada, pero sí nos lleva hasta lo que serían sus condiciones de posibilidad. Desde la *coyuntura* ser-poder, al refugio; desde el *querer vivir,* hasta el sujeto.

64 *Ibidem,* p. 3.
65 *Ibidem,* p. 180.
66 J.W. Goethe, *Fausto,* Barcelona, 1980, p. 339.

6. *Epílogo: querer vivir en lo posible-imposible*

La articulación Ser-Poder-Nada es un modo de ordenación en el que desde siempre estamos insertos. El paso de la Autoposición a la Disposición, el discurso, es nuestra palabra desplegada en su interior. Es la imagen en el espejo —aunque imagen activa— de este orden, la música permanente que no ceja. Valle y río. Cuenca abierta por el río que, a su vez, es trazado por ella. «Hoy» en la metrópoli, el valle se ha hecho desierto y el río autopista. La música es el persistente fragor de los coches persiguiéndose entre ellos, es simple repetición.[1] En cambio, esta sociedad que cada vez más se confunde con el Estado, se ve a sí misma como la constante mutación. Nuevas tecnologías, modas incesantes, parecen llevamos en volandas hacia un nuevo continente en el que todo será distinto. Pero no está claro que ocurra algo nuevo. En realidad, habría que dudar del ocurrir como tal. El poder media continuamente entre el desorden y el orden, y lo hace poniéndose en su desvanecerse. Desaparece el centro y los límites se hacen indeterminados.[2] Y este acontecimiento en el que se re-produce el desierto circular, se esfuma en su

---

1 J. Attali, *Ruidos,* Madrid, 1977, p. 257.

2 Los mapas de la antigua República Democrática Alemana, por ejemplo, no precisaban exactamente e incluso falseaban las fronteras con la otra Alemania. ¡De esta manera querían evitar las fugas! Como reconoce N. Luhmann, el control del límite juega un papel clave: «En este sentido, el mantenimiento del límite ("boundary maintenance") significa el mantenimiento del sistema», *Soziale Systeme,* Frankfort, 1984, p. 35 [ed. cast.: *Sociedad y sistema,* Barcelona, Paidós, 1990].

mismo repetirse. Hemos descrito dicho mecanismo como la conjunción entre control social y producción de diferencias. La teoría general de sistemas, al bloquear el cambio —por muchos intentos que se hagan de introducir el tiempo— se ajusta perfectamente a esta realidad. El sistema funciona, o más precisamente, la integración sistémica se basa en el individuo desencantado que «reduce la conciencia de sí al culto de sí».[3] Copia de copia, individualista de estar por casa, cuya única pasión es diseñar recorridos en el interior del orden y llamar a esto libertad.

Lo posible *agotado* es un plástico que emboza lo real amortiguando los ruidos, evitando su deterioro. Si rechazamos ser sujetos y renunciamos a este manto protector, si nos ponemos de puntillas y asomamos la cabeza, entonces se nos aparece el nihilismo en su esencia. Musil decía: «Hay que hacerse con la irrealidad; la realidad ya no tiene sentido».[4] Nietzsche, por su parte, «sospechaba un nuevo mundo» que conquistar. Pero ambos están todavía estirando —y debatiéndose con— este impermeable flexible que nos cubre. Quizá, en su época, aún se podían abrigar esperanzas de detener el agotamiento de lo posible. El eterno retorno afirmado que disuelve la identidad sería, en este sentido, el intento más valeroso y admirable. Cuando hoy asumimos hasta el final este estar perdidos, el nihilismo se nos muestra al descubierto. Nada. Nada queda de la *coyuntura,* de la *diferencia* entre ser y poder. O en otras palabras: el tiempo es un pasar en el que cada vez hay menos *momentos* por los que pasar.

Lo posible es la sonrisa que podría iluminar un rostro encerrado en su seriedad, es la tierra que se divisa a lo lejos desde un barco en apuros. Ahora, la sonrisa es un rictus inexpresivo, y la tierra una isla con sirenas que entonan una canción adormecedora. Lo imposible que era el lugar donde no podíamos estar, nos persigue por el contrario

---

3 A. Laurent, *L' individu et ses ennemis,* París, 1987, p. 544.

4 R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften,* Hamburgo, 1974, p. 575 [ed. cast.: *El hombre sin atributos*, trad. por José M. Sáenz, Barcelona, Seix Barral, 2001].

como una sombra, y quiere envolvernos hasta paralizarnos. Esperar lo posible produce hastío. Esperar lo imposible, cansancio. Nuestra soledad nace en su intercambiarse.

Todo y correr hacia la nada, el *momento* no deja de insistir. Aunque se aleje de nosotros, sus pasos resuenan cerca sin que el silencio consiga ahogarlos por completo. Desencadenados de las ruinas que amenazan ruina, de la espera *de la* espera, lo *posible-imposible* se nos ofrece como el agua salada que no sacia la sed, como el sol de invierno que no calienta. Para salir del desierto circular, para superar la metafísica, hay que recorrer esta extraña posibilidad enseñoreada por la nada y que quizá nunca se hará real, sin dejar de ser, por ello, posibilidad. Contra el optimismo y el pesimismo, las dos caras de la impotencia. Y también contra la duda escéptica que tranquiliza.[5]

Las vías abiertas en la pared de lo *posible-imposible* son variadas y tienen diversa radicalidad. En varias ocasiones, hemos aludido a estas formas de *unilateralidad.* Frente a la palabra tautológica prolongada, frente a la música armónica y generadora de orden, el desconcierto creativo del *free jazz.* Contra los saberes dominantes, los saberes precarios.

> En suma: primero, bajo, al lado del sistema de la razón tal como se ha históricamente constituido y re-constituido, siempre ha existido, con formas variables y tortuosas, una racionalidad distinta, con sus saberes fragmentarios sobre el sujeto, el cuerpo, la vida y la muerte, sobre el deseo social.[6]

La unilateralidad puede desbordar la oposición y, desmaterializándose, convertirse en grito sin palabra. «Decir el silencio» es, entonces, el único objetivo. Palabra que abdica de su violencia. Metáfora portadora de misterio. Apertura al Afuera

---

5 «Esta duda escéptica con respecto tanto a la razón como a los sentidos es una enfermedad que nunca podrá ser curada del todo... y por esto es por lo que confío totalmente en esta despreocupación: estoy seguro de que, sea cual sea la opinión del lector en este preciso instante, dentro de una hora estará convencido de que hay un mundo externo y un mundo interno». D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, 1981, vol. I, p. 358.

6 M. Vegetti, «Potenza dell'astrazione e saperi dei soggetti», *AUT AUT,* núm. 175-176, 1980, p. 17.

buscando en lo que se encuentra más allá de nuestros límites «un lenguaje que escape a este movimiento del poder por el cual el mundo no cesa de estar realizándose».[7] O formulado en una versión práctica: plegado de la línea del Afuera para constituir una interioridad, una relación consigo mismo. Individualismo aristocrático alcanzado mediante una ética en la que la vida se contempla como obra de arte a construir. Foucault, en sus últimos escritos sobre los griegos, presentará como propuesta moral esta idea de un trabajo de sí sobre sí.[8]

Afirmar lo Otro completamente Otro, decir lo indecible, el cuidado de sí... ¿Son verdaderamente ensayos dentro de lo posible-imposible? Nos gustaría que así fuera, pero no estamos seguros de que dichas vías se hundan en lo inhóspito del *resistir(se).* Dos síntomas nos hacen dudar de ello. Por un lado, el que siempre se salve un núcleo de identidad (el Otro, el «sí»...) o un horizonte (el Afuera...). Por otro lado, el desfase existente entre la formulación filosófica (radical) y la propuesta política explícita o no («reformista»).[9] En estos planteamientos existe todavía demasiada esperanza y poca ilusión.

Producir un acontecimiento que escape al acontecimiento único que se extiende como tiempo. Sabotear el destino que nos encierra. He aquí nuestra tarea siempre renovada. Podríamos intentar retornar la Disposición a la Autoposición, abrir el vacío en torno al poder. Empujarlo hacia su posición más débil y deslegitimado, *encerrarlo en la tautología,* aunque sin esperar que el frío hiele su corazón. Como tampoco es verdad que el escorpión se clave su propio aguijón cuando está

---

7 M. Blanchot, *El diálogo inconcluso,* Caracas, 1970, p. 87.

8 Véase, por ejemplo, el clarificador comentario de P. Veyne publicado en varias revistas. «É possibile una morale per Foucault?», *AUT AUT,* núm. 208, 1985, p. 47.

9 La Guerra del Golfo que ha terminado mientras estoy revisando este trabajo viene a confirmar en parte lo ya escrito. En una carta personal, T. Negri afirmaba a este respecto: «Aquí la situación ha sido terrible. Entre los intelectuales se puede decir que ha existido total unanimidad. Todos, digo todos los postmodernos, han estado de acuerdo [a favor de la intervención contra Irak]: Lyotard el primero. Derrida ha tenido el buen sentido de callar. Pero todos sus discípulos se han expresado a favor de la guerra. Únicas dos excepciones: Agamben y Nancy. La otra enorme excepción ha sido Deleuze, este viejo formidable [...]».

rodeado por el fuego y no tiene posibilidad de huida. Retirarse de él oponiendo a su seriedad, la risa. Despegarse, enfrentándole la ausencia de sentido. Contra el hilo musical, el ruido. Y mientras se avanza hacia nuevas formas de socialidad y de vida, *estar al acecho de la coyuntura.*

No obstante, jamás podremos anunciar con seguridad que la metafísica ha sido superada. El pensar desde la unilateralidad diciendo el no-sentido permanece aún atado a una concepción hermenéutica, y por tanto, dentro del sentido; afirmando la nada sigue ligado al ser. Por eso, *la actualidad del comunismo* —que no es más que la mirada fuera del orden— se levanta como la línea infranqueable para el pensar/vivir. La actualidad del comunismo se nos presenta como una «broma pesada» totalmente improcedente y frente a la cual nos sentimos ridículos. Evidentemente, la gente seria que está al corriente de la historia no se ocupa de una tontería de tan mal gusto. Y en este separarnos de ella —provistos de la sonrisa de superioridad que confiere el estar de vuelta de todo— se pone como límite. En el mismo instante, sin embargo, este desprecio apaga no sólo la llama sino también los rescoldos, no sólo el eco sino también la voz. Por esa razón, la pregunta con la que se constituye la filosofía: «¿Por qué hay algo más bien que nada?» se enclaustra más y más en ella, y se niega a decirnos acerca de su superación.

Pero si supiéramos estar a la altura de nuestro tiempo, es decir, si consiguiéramos unir el estar al acecho de la coyuntura con el encierro del poder en la tautología, entonces nos podríamos situar donde la *pregunta* se ejecuta prácticamente. Desde este lugar que ya no es el de la tradición, el preguntar de la pregunta no remite a un enigmático Ser, sino al orden del ser que el «algo» establece. Mas esta ordenación así alzada no se sostiene, ya que la pregunta en su formulación completa la socava. La pregunta apunta hacia fuera, hacia el des-orden, y en tanto que es un poner en duda el Orden, se expresa también como la subversión del Uno. Fue La Boétie quien se atrevió a pensar afirmativamente la pregunta fundamental de la metafísica, y lo hizo así: «¿Cómo pueden tantos hombres [...] soportar a veces a un solo tirano que no dispone

de más poder que el que se le otorga?».[10] Con él, y en su excepcionalidad histórica, aflora la crisis del Ser-Uno y se plantea, en verdad, el problema de la superación de la metafísica. Pensar y orden empiezan a desvincularse y no por el separarse del desorden —lo que siempre será un deseo ingenuo— sino en la medida en que el orden en su juego mismo es *desocupado.*

A nosotros sólo nos queda afrontar la pregunta más originaria *pensándola de esta manera* porque, en definitiva, sabotear este destino que nos lleva y salir del desierto circular no puede consistir más que en volver una y otra vez a ella.

10 E. de la Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria,* Barcelona, 1980, p.52.

Bibliografía citada

ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa,* Madrid, 1975.

AGAMBEN, G., *Il linguagio e la morte,* Turín, 1982 [ed. cast.: *El lenguaje y la muerte: un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. por Tomás Segovia, Valencia, Pre-textos, 2003]

AGLIETTA, M., *Regulación y crisis del capitalismo,* Madrid, 1979.

ALEGRE, A., *Historia de la Filosofía Antigua,* Barcelona, 1988.

ARENDT, H., *La condición humana,* Barcelona, 1974.

ASKIN, Y. F., «Le concept philosophique de temps», en P. RICOEUR *et al., Le temps et les philosophies,* París, 1978 [ed. cast.: *El tiempo y las filosofías*, Salamanca, Sigueme, 1979].

ATLAN, H., *Entre le cristal et la fumée,* París, 1979 [ed. cast.: *Entre el cristal y el humo: ensayo sobre la organización de lo vivo*, Madrid, Debate, 1990].

ATTALI, J., *Ruidos,* Madrid, 1977.

BACHELARD, G., *La dialectique de la durée,* París, 1950 [ed. cast.: *La dialéctica de la duración*, Madrid, Villalar, 1978].

_____*La intuición del instante,* México, 1987.

BADIOU, A., *Théorie du sujet,* París, 1982.

BALANDIER, G., *Le pouvoir sur scenes,* París, 1980.

BAREL, Y., *La société du vide,* París, 1984.

BARREAU, H., «Modeles circulaires, linéaires, et ramifiés de la représentation du temps», en VVAA, *Mythes et représentations du temps,* París, 1985.

BAUDRILLARD, J., *Cultura y simulacro,* Barcelona, 1978.

_____*Olvidar a Foucault,* Valencia, 1978.

_____*El intercambio simbólico y la muerte,* Caracas-Barcelona, 1980.

_____*El espejo de la producción,* Barcelona, 1980.

BAZZINI, F., *Il tempo dell'Esistenza,* Milán, 1987.

BENETTI, G., *Valor y distribución,* Madrid, 1978.

BENJAMIN, W., *Angelus Novus,* Barcelona, 1971.

BENSE, M., *Estética,* Buenos Aires, 1973.

BENVENISTE, E., *Problemes de linguistique générale,* París, 1966 [ed. cast.: *Problemas de lingüística general,* trad. por Juan Almela, México, Siglo XXI, 2004].

BERGSON, H., *Essai sur les données immediates de la conscience,* París, 1927 [ed. cast.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,* trad. por Juan Miguel Palacios, Salamanca, Sígueme, 2006].

BERNARD, O. y RONAI, M., «Des réponses aux questions de M. Foucault», *Herodote,* núm. 6, 1977, p. 7.

BERNET, R., «Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger", *Rev. Phil. de Louvain,* núm. 68, 1987.

BETTIN, G., *Los sociólogos de la ciudad,* Barcelona, 1982.

BIRNBAUM, P., *La fin du politique,* París, 1979.

BLANCHOT, M., *El diálogo inconcluso,* Caracas, 1970.

BODIN, J., *Los seis libros de La República,* Madrid, 1985.

BOÉTIE, J., *El discurso de la servidumbre voluntaria,* Barcelona, 1980.

BOLOGNA, S., «Memoria operaia e nuova composizione di classe», *Primo Maggio,* núm. 26, 1986-1987.

BOUGAS, T., «Du Meme a l' Autre. Pour une philosophie du futur», *Rev. Métaphysique et de Morale,* núm. 1, 1983, p. 35.

BUNGE, M., *Controversias en Física,* Madrid, 1983.

CABO MARTÍN, C. de, *La crisis del Estado social,* Barcelona, 1986.

CACCIARI, M., *Pensiero negativo e razionalizzazione,* Venecia, 1977.

_____«Poder, teoría, deseo», *El Viejo Topo,* núm. 29, 1979.

CAMATTE, J., *Comunidad y comunismo en Rusia,* Madrid, 1975.

CAMUS, A., *El hombre rebelde,* Buenos Aires, 1978.

CANETTI, E., *Pouvoir et puissance,* París, 1966.

CASTORIADIS, c., *L' Institution imaginaire de la société,* París, 1975 [ed. cast.: *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1989].

CELAN, P., *Gedichte,* Francfort, 1981 [ed. cast.: *Obras completas*, trad. por José Luis Reina Palazón, Madrid, Trotta, 1999].

CHATELET, F. y otros, *Historia del pensamiento político,* Madrid, 1987.

_____*Hegel según Hegel,* Barcelona, 1972.

CLASTRES, P., *Investigaciones en antropología política,* Barcelona, 1981.

COHN, P. N., *Heidegger. Su filosofía a través de la nada,* Madrid, 1975.

COLETTE, J., «Instant paradoxal et historicité», en VVAA, *Mythes et représentations du temps,* París, 1985.

COLLI, G., *Después de Nietzsche,* Barcelona, 1978.

CONCHE, M., *Temps et destin,* París, 1980.

CONEN, P. F., *Die Zeittheorie des Aristoteles,* Múnich, 1964.

COSTA DE BEAUREGARD, O., *Le second Principe de la Science du Temps,* París, 1963.

CRESPO, I. y RAMONEDA, J., *Sobre la filosofía y su no-lugar en el marxismo,* Barcelona, 1974.

CRUZ, M., *Por un naturalismo dialéctico,* Barcelona, 1989.

DELEUZE, G., *Différence et répétition,* París, 1968 [ed. cast.: Diferencia y repetición, Buenos Aires, Amorrortu, 2002].

_____*Logique du sens,* París, 1969 [ed. cast.: *Lógica del sentido,* Barcelona, Paidós, 2005].

_____«Ecrivain non, un nouveau cartographe», en *Critique,* núm. 343, 1975.

_____*Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, 1971.

_____*El bergsonismo,* Madrid, 1987.

DELEUZE, G. y PARNET, C., *Dialogues,* París, 1977 [ed. cast.: *Diálogos*, trad. por José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 2004].

DERRIDA, *l., L 'écriture et la différence,* París, 1967 [ed. cast.: *La escritura y la diferencia*, trad. por Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989].

_____*Marges de la Philosophie,* París, 1972 [ed. cast.: Márgenes de la filosofía, trad. por Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 2003].

_____*Dos ensayos,* Barcelona, 1972.

DIÉGUEZ, M. de, *Le mythe rationnel de I'Occident,* París, 1980.

DOBB, M., *Salarios,* México, 1973.

DUBOIS, I., *Le temps et l'instant selon Aristote,* París, 1967.

DUMONT, I., *Ensayos sobre el individualismo,* Madrid, 1987.

DUPUY, J. P., *Ordres et désordres,* París, 1982.

DUVAL, R., «Analyse spectrale de la notion de Temps, la non-univocité du temps», en *Rev.* Se. *Ph. Th.,* núm. 68, 1984, p. 513

_____«Traverses et traversée du temps: de la conscience a la vigilance», *Rev. Se. Ph. Th.,* núm. 69, 1985, p. 169

_____«L'avenir, le sens modal de I'etre et la représentation du temps», *Rev. Se. Ph. Th.,* núm. 72, 1988, p. 31.

ECHEVARRÍA, *l., Análisis de la identidad,* Barcelona, 1987.

EISTER, I., *Le laboureur et ses enfants,* París, 1986.

ELLUL, J., *Historia de las instituciones de la Antigüedad,* Madrid, 1970.

ENGELS, F., «Introducción» a MARX, K., *La guerra civil en Francia,* Madrid, 1971.

ESSER, I., *Per un'analisi materialistica dello Stato,* Roma, 1979.

FADINI, U., «La scritura dei corpi. Su P. Celan», *AUT AUT,* núm. 228, 1988.

FERRAJOLI, 1. y 2010, D., *Democracia autoritaria y capitalismo maduro,* Barcelona, 1980.

FERRARIS, M., «Le mezze verita» en VVAA, *Le rovine del senso,* Bolonia, 1982.

FIGUERO, I., «Bajo "el caballo"», entrevista publicada en *El País,* 26-06-88.

FOUCAULT, M., *La volonté de savoir,* París, 1976 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, trad. por Ulises Guiñazú, Madrid, Siglo Veintiuno, 2006].

_____*Microfísica del poder,* Madrid, 1978.

_____*Nietzsche, Freud, Marx,* Barcelona, 1981.

_____*Vigilar y castigar,* Madrid, 1982.

_____*Deux essais sur le sujet et le pouvoir,* anexo, en DREYFUS H., RABINOV, P. y FOUCAULT, M. *Un parcours philosophique,* París, 1984.

_____«Le pouvoir et la norrne», texto ciclostilado, s.f.

_____«¿Por qué hay que estudiar el poder? La cuestión del sujeto», *Liberación.*

FRAASSEN, B. C. van, *Introducción a la filosofía del tiempo y del espacio,* Barcelona, 1978.

FREUD, S., *Obras completas,* Madrid, 1973.

FREUND, J., *Qu'est-ce que la politique?,* París, 1965.

GADAMER, H. G., *Wahrheit und Methode,Tubinga,* 1960 [ed. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005].

GARCÍA ASTRADA, A., *Tiempo y eternidad,* Madrid, 1971.

GARCÍA DONCEL, M., *Intervención* en el Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias, Oviedo, 1982.

GARCÍA DURÁN, R., *El concepto de clase social,* Barcelona, 1975.

GARGANI, A., *Il sapere senza fondamenti,* Turín, 1975.

GILSON, E., *L 'etre et l'essence,* París, 1981.

GIRARD, R., *La violence et le sacré,* París, 1972.

GLASSTONE, S., *Tratado de Química Física,* Madrid, 1970.

GLOTZ, P., «Manifiesto para una nueva izquierda», *Debats,* núm. 14, 1985.

GOETHE, W., *Fausto,* Barcelona, 1980.

GOLDMANN, I., *El hombre y lo absoluto,* Barcelona, 1986.

_____*Lukács et Heidegger,* París, 1973.

GOLDSCHMIDT, V., *Temps physique et temps tragique chez Aristote,* París, 1982.

GOZZI, G., «La distruzione dellegarne soziale», *AUT AUT,* núm.179-180, 1980.

GRANIER, J., *Le discours du monde,* París, 1977.

GREISCH, J., «Zeitgehöft et Anwesen», en VVAA, *Études sur Paul Celan,* París, 1986.

GRONDIN, J., *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger,* París, 1987.

GUATTARI, F., «El capital como integral de las formaciones de poder», texto ciclostilado [ed. cast.: *Plan sobre el planeta,* Madrid, Traficantes de sueños, 2004].

GUILHERME MERQUIOR, J., *Foucault ou le nihilisme de la chaire,* París, 1986 [ed. cast.: *Foucault o El nihilismo de la cátedra*, trad. por Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1988].

GUTIÉRREZ, G. A., *Estructura de lenguaje y conocimiento. Sobre la epistemología de la semiótica,* Madrid, 1975.

HABERMAS,]., «Zu Gadamer "Wahrheit und Methode"», en VVAA, *Hermeneutik und Ideologiekritik,* Francfort, 1971.

_____*Perfiles filosófico-políticos,* Madrid, 1975.

_____*Der philosophische Discurs der Moderne,* Francfort, 1985 [ed. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. por Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Katz, 2008].

HAMELIN, O., *Essai sur les éléments principaux de la représentation,* París, 1952.

HAWKING, S.W., *Historia del tiempo,* Barcelona, 1988.

HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik,* Werke, 5, Francfort, 1969 [ed. cast.: *Ciencia de la Lógica,* Buenos Aires, 1968].

_____*Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften,* n. *Werke,* 9, Francfort, 1970 [ed. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, D.F., Porrúa, 1990].

_____*Phanomenologie des Geistes,* Francfort, 1970 [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu,* México, 1981].

_____*Principios de la filosofía del Derecho,* Buenos Aires, 1975.

HEIDEGGER, M., *Identitat und Differenz,* Tubinga, 1957 [ed. cast: *Identidad y diferencia*, trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1990].

_____*Holzwege,* Francfort, 1957 [ed. cast.: *Sendas perdidas,* Buenos Aires, 1979].

_____*Questions* I, París, 1968.

_____*Nietzsche,* París, 1971.

_____*Ser y Tiempo,* México, 1980.

_____*Was ist Metaphysik?,* Francfort, 1986 [ed. cast.: *¿Qué es metafísica?: ensayos; ser, verdad y fundamento*, trad. por Xavier Zubiri, Buenos Aires, Fausto, 1992].

HÉNAFF, M., *Sade. La invención del cuerpo libertino,* Barcelona, 1978.

HERSCH, J., «L'instant», en *Kierkegaard vivant,* París, 1966.

HOLZ, H.; KOFLER, H. y ABENDROTH, W., *Conversaciones con Lukács,* Madrid, 1971.

HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, 1981.

HYPPOLITE, J., *Introduction a la Philosophie de l' Histoire de Hegel*, París, 1983 [ed. cast.: *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, trad. por Alberto Drazul, Buenos Aires, Calden, 1970].

_____*Logique et existence,* París, 1961 [ed. cast.: *Lógica y existencia*, trad. por Luisa Medrano, Barcelona, Herder, 1996].

IBÁÑEZ, J., «Hacia un concepto teórico de explotación», *Sistema,* núm. 53, 1983.

_____*Del algoritmo al sujeto,* Madrid, 1985.

JAQUES, E., *La forma del tiempo,* Barcelona, 1984.

JODAR, P. y MARTIN, A., *Crisis económica y relaciones industriales,* Madrid, 1984.

KAFKA, F., *Samtliche Erzahlungen,* Francfort, 1984.

KANDINSKY, V., *Petit journal de l'exposition,* París, 1984-1985.

KANT, E., *Critica de la razón pura,* Madrid, 1978.

KIRK, G. S. y Raven, E., *Los filósofos presocráticos,* Madrid, 1979.

KOJEVE, A., *Kant,* París, 1973.

_____*Introduction á la lecture de Hegel,* París, 1979.

KORÓSEC, V., «Gilgamesh vu sous son aspect juridique», en *Gilgamesh et sa légende,* VII Recontre Assyriologique Internationale, París, 1958.

KOSIK, K., *Dialéctica del concret,* Barcelona, 1970.

KOYRÉ, A., *Études d'histoire de la pensée philosophique,* París, 1971..

KRAMER, S. N., *La Historia empieza en Summer,* Barcelona, 1985.

LACAN, J., *Écrits,* París, 1966.

LARUELLE, F., *Les philosophies de la différence,* París, 1986.

LAURENT, A., *L'individu et ses ennemis,* París, 1987.

LECOURT, D., «Foucault: ¿Microfísica del poder o metafísica?», *El Viejo Topo,* núm. 22, 1978.

LEFORT, C., *Eléments d'une critique de la bureaucratie,* París, 1979.

LEÓN PORTILLA, M., *El reverso y la conquista,* México, 1964.

LEVICH, B.G., *Mecánica cuántica,* Barcelona, 1984.

LIPOVETSKY, G., *La era del vacío,* Barcelona, 1986.

LIVET, P., *Penser le pratique. Communauté et critique,* París, 1979.

LOMBARDO, L., *L 'infinito,* Roma, 1981.

LOPE, A., «Revolución tecnológica y recomposición interna del capital: un proceso sin alternativa obrera», en JODAR, P. y MARTÍN, A., *Crisis económica y relaciones industriales,* Madrid, 1984.

LÓPEZ SÁNCHEZ, P., *El centro histórico, un lugar para el conflicto,* Barcelona, 1986.

LOWY, M., *La théorie de la révolution chez le jeune Marx,* París, 1970:

LUHMANN, N., *Potere e codice politico,* Milán, 1982.

_____*Soziale Systeme,* Francfort, 1984 [ed. cast.: *Sociedad y sistema,* Barcelona, Paidós, 1990].

LYOTARD, J.F., *La condition postmoderne,* París, 1979 [ed. cast.: *La condición postmoderna*, trad. por Mariano Antolin Rato, Madrid, Cátedra, 2006].

_____«Le temps, aujourd'hui», *Critique,* núms. 493-494, 1988.

MAINGUENAU, D., *Génese du discours,* Bruselas, 1983.

_____*Nouvelles tendances en analyse du discours,* París, 1987.

MAIRET, G., *Les doctrines du pouvoir,* París, 1978.

MARSILIO DE PADOVA, *Defensor Pacis,* SABETTI, A. (ed.), Nápoles, 1966.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía,* Madrid, 1973.

MARX, K., *Le capital,* París, 1969 [ed. cast.: *El capital,* trad. del alemán Vicente Romano García, Madrid, Akal, 2000].

_____*Los fundamentos de la Crítica de la Economía Política,* Madrid, 1972.

_____*Manuscritos, Economía y Filosofía,* Madrid, 1974.

_____*La miseria de la filosofía,* Madrid, 1974.

MILET, J., *Bergson et le calcul infinitésimal,* París, 1974.

MIRANDA, M., *La société incertaine,* París, 1986.

MONDOLFO, R., *Historia de la filosofía greco-romana,* Buenos Aires, 1980.

_____*Heráclito,* México, 1966.

MOREAU, J., *L'espace et le temps selon Aristote,* Padua, 1965.

_____«Le temps selon Aristote», *Rev. de Phil.* (Lovaina), núm. 46, 1948, pp. 58 y 245.

MOREY, M., *Camino de Santiago,* México, 1987.

MOULIER, Y., *Les ouvriers contre I'État. Refus du travail,* Milán, 1973.

MUÑOZ, J., *Lecturas de Filosofía Contemporánea,* Barcelona, 1978.

MUSIL, R., *Der Mann ohne Eigenschaften,* Hamburgo, 1974 [ed. cast.: *El hombre sin atributos*, trad. por José M. Sáenz, Barcelona, Seix Barral, 2001].

NAPOLEONI, C., *Smith, Ricardo, Marx,* Turín, 1973.

NAVES, J., «Balance y futuro del Movimiento Obrero», en *Todos a una,* 1988.

NEGRI, A., «Marx sul ciclo e la crisi», en *Contropiano,* núm. 2, 1968, p. 247.

_____«Sul metodo deIla critica deIla politica», *AUT AUT,* núms. 167-168, 1978, p. 197.

_____*Marx oltre Marx,* Milán, 1979 [ed. cast.: *Marx más allá de Marx: cuaderno de trabajo sobre los «Grundisse»*, Madrid, Akal, 2001].

_____*Del obrero-masa al obrero social,* Barcelona, 1980.

_____*Il Comunismo e la guerra,* Milán, 1980.

_____*Macchina Tempo,* Milán, 1982.

_____*Fabricche del soggetto,* Milán, 1987.

NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra,* Madrid, 1979.

_____*Samtliche Werke,* Múnich, 1980.

NISBET, R., *La formación del pensamiento sociológico,* Buenos Aires, 1977.

O'CONNOR, J., *Estado y capitalismo en la sociedad norteamericana,* Buenos Aires, 1974.

OFFE, K., *Lo stato nel capitalismo maturo,* Milán, 1977.

PARSONS, T., *Estructura y proceso en las sociedades modernas,* Madrid, 1966.

PERNIOLA, G., *Bataille e il negativo,* Roma, 1977.

PIERCE, J. R., *Símbolos, señales y ruidos,* Madrid, 1962.

PIRENNE, H., *Historia económica y social de la Edad Media,* México, 1970.

PLATÓN, *Diálogos*, Madrid, 1983.

_____«El Sofista», p. 45, en *Diálogos,* Madrid, 1988.

POULANTZAS, N., *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista,* Madrid, 1972.

PRIGOGINE, I. y Stengers, I., *La Nouvelle Alliance,* París, 1979 [ed. cast.: *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia,* trad. por María Cristina Martín Sanz, Madrid, Alianza Editorial, 2002].

_____*Entre le temps et l'éternité,* París, 1988 [ed. cast.: *Entre el tiempo y la eternidad,* Madrid, Alianza, 1990].

QUIILET, J., *Les clefs du pouvoir au moyen âge,* París, 1972.

RAMONEDA, J., «Las transformaciones ideológicas», en *La Vanguardia,* 10-5-88.

RASSAM, J., *Le silence comme introduction á la M étaphysique,* Toulouse, 1980.

REGVALD, R., «Heidegger. Le probleme du néant et l'appropiation de la métaphysique», *Rev. de Métaphysique et de Morale,* núm. 1, 1986, p. 47.

REILA, F., *Il mito dell'altro. Lacan, Deleuze, Foucault,* Milán, 1978.

RICOEUR, P., «¿Lógica hermenéutica?», *AUT AUT,* núms. 217-218,1987, p.64.

ROBINSON, J., *Introducción a la economía marxista,* México, 1973.

RODRÍGUEZ ZÚÑIGA, L., *Para una lectura crítica de Durkheim,* Madrid, 1978.

ROSS ASHBY, W., *Introducción a la cibernética,* Buenos Aires, 1960.

RUSSELL, B., *Historia de la Filosofía Occidental,* Madrid, 1978.

SABINE, G., *Historia de la teoría política,* México, 1981.

SCHMITT, C., *La dictadura,* Madrid, 1985.

SCHONBERG, A., *Tratado de armonía,* Madrid, 1979.

SCHÜRMANN, R., *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question d'agir,* París, 1982.

SEVERINO, E., *Essenza del nichilismo,* Milán, 1982 [ed. cast.: *Esencia del nihilismo,* trad. por Enrique Álvarez, Madrid, Taurus, 1991].

SHANNON, C.E. y WEAVER, W., *The mathematical theory of Communication,* Londres [ed. cast.: *Teoría matemática de la comunicación,* Madrid, Forja, 1981].

SIMMEL, G., *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización,* Madrid, 1977.

SOHN RETHEL, A., *Trabajo manual y trabajo intelectual,* Barcelona, 1979.

SONTAG, S., *Contra la interpretación,* Barcelona, 1969.

SOUCHE-DAGUES, D., «Une exégese heideggerienne. Le temps chez Hegel d'apres le núm. 82 de "Sein und Zeit"», *Rev. Métaphysique et de Morale,* núm. 84, 1979, p. 119.

STRAYER, J. R., *Les origines médiévales de l'état moderne,* París, 1979 [ed. cast.: *Sobre los orígenes medievales del Estado moderno*, trad. por Horacio Vázquez Rial, Barcelona, Ariel, 1981].

SUBIRATS, E., en VVAA, *El descrédito de las vanguardias. AÑO*

TAGGART, M., *The nature of Existence,* Londres, 1912.

TAGLIAGAMBE, S., *La mediazione linguistica,* Milán, 1980.

THOM, R., *Paraboles et catastrophes,* París, 1983 [ed. cast.: *Parábolas y catástrofes*, Barcelona, Tusquets, 1993].

THOMAS, I., *Mort et pouvoir,* París, 1978.

TOFFIER, A., *Avances y premisas,* Barcelona, 1983.

TRABANT, J., *Elemente der Semiotik,* Múnich, 1976.

TRONTI, M., *Operai e Capitale,* Turín, 1971 [ed. cast.: *Obreros y capital*, trad. por Óscar Chaves, David Gámez y Carlos Prieto, Madrid, Akal, 2000].

_____*Sull'autonomia del politico,* Milán, 1977.

UILMANN, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media,* Madrid, 1971.

VADÉE, M., *Bachelard* o *el nuevo idealismo epistemológico,* Valencia, 1977.

VALÉRY, P., *Las quintaesencias,* Madrid, 1941.

VAILS, R., *Del Yo al Nosotros,* Barcelona, 1971.

_____«Societat civil i Estat (Hegel avui)», *Rev. De Catalunya, 1987.*

VATTIMO, G., *Más allá del sujeto,* Barcelona, 1989.

_____«La izquierda y la nada», en *El País, 30-3-1987.*

_____*Le avventure della dif[erenza,* Milán, 1980 [ed. cast.: *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 2002].

_____«De la ideología a la ética», en *El País*, 08-01-1987.

VEGETTI, M., «Potenza dell'astrazione e saperi dei soggetti», *AUT AUT,* núms. 175-176, 1980, p. 17.

VERNANT, J. P., *Mito y sociedad en la Grecia antigua,* Madrid, 3' ed. 1994

_____*Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, 1979.

_____*L'individu, la mort, l'amour,* París, 1989.

VERNEAUX, R., *Kant,* París, 1972.

VEYNE, P., «É possibile una morale per Foucault?», *AUT AUT,* núm. 208, 1985, p. 47.

VINCENT, J. M., *La théorie critique de l'école de Frankfurt,* París, 1976.

VVAA, *Partículas elementales,* selección e introducción por P. Pascual, Barcelona, 1984.

_____«Marxismo, política y Estado», en *Monthly Review,* núms.8-9, 1977-1978, p. 107.

_____*Stato e crisi delle instituzioni,* Milán, 1978.

_____*Operai e stato,* Milán, 1975.

_____*Masses et postmodernité,* París, 1986.

_____*Le rovine del senso,* Bolonia, 1982.

_____*Crisis e organizazzione operaia,* Milán, 1976.

_____*Le transformazioni dello Stato,* Milán, 1980.

_____*L'operaio multinazionale in Europa,* Milán, 1974.

_____«La gouvernementalité. Foucault hors les murs», *Actes,* núm. 5, 1986.

_____*Mythes et représentations du temps,* París, 1985.

WAGENSBERG, J., *Ideas sobre la complejidad del mundo,* Barcelona, 1985.

WAHL, J., *Tratado de Metafísica,* México, 1960.

WIENER, N., *Cibernética,* Barcelona, 1985.

ZELENY, J., *Dialéctica y conocimiento,* Madrid, 1982.

Bibliografía del autor

1975. Publicación en la Editorial Ruedo Ibérico con el seudónimo de E. Durán (y junto a A. Sala) del libro: *Crítica de la Izquierda Autoritaria en Catalunya 1967-1974.*

1975-1977. Formando parte del «Colectivo de Estudios por la Autonomía Obrera» autor de los siguientes libros:

Una estrategia socialista, Ed. ZYX-ZERO, Madrid, 1975

Por la organización autónoma de los trabajadores, Ed. ZYX-ZERO, Madrid, 1977.

Luchas autónomas en la transición democrática. Ed. ZYX-ZERO, Madrid, 1977, 2 tomos.

1994. *Entre el Ser y el Poder. Una apuesta por el querer vivir,* Ed. Siglo XXI.

1996 *Horror Vacui. La travesía de la Noche del Siglo*, Ed. Siglo XXI

2003 *El Estado-guerra*, Ed. Hiru.

2003 *El infinito y la nada. El querer vivir como desafío*. Ediciones Bellaterra

2005 *Lo Stato guerra. Terrorismo internazionale e fascismo postmoderno*. Le Nubi

2005 *Amar y pensar. El odio del querer vivir*. Ed. Bellaterra

2007 *Amare e pensare. L'odio del voler vivere*. Le Nubi

(Horror vacui y Amar y pensar serán traducidos al francés próximamente)

Libros colectivos:

1996 «El sujeto imposible» en M. Cruz (edit.): *Tiempos de subjetividad*, Paidos, Barcelona

1997 «Malestar en lo social» en *Imágenes del Otro,* J. Larrosa y N. Pérez (Comp.), Ed. Virus. Barcelona (publicado también en Brasil)

1999 «Hacerse cargo u Okupar» en M. Cruz/Aramayo, R.: *El reparto de la acción*, Ed. Trotta. Madrid.

2002 «Bajo la nieve… los adoquines» en Mar Traful: *Por una política nocturna*, Ed. Debate.

2007 «Reivindicación del odio libre para una época global». Publicado en M. Cruz (ed.): *Odio, violencia, emancipación*, Barcelona. 2007

2008 «La relación capital/trabajo durante el Franquismo» en Espai en Blanc (coord..): *Luchas autónomas en los años setenta. Del antagonismo obrero al malestar social*, Ed. Traficantes de Sueños, Madrid..

La revista *Archipiélago* nº 68 (2005) dedica una carpeta a S. López Petit cuyo título es: «El querer vivir como desafío». Con artículos de A. Negri, M. Garcés, D. Sztulwark…

Índice de nombres

Índice analítico

ELLOW FESTIVAL ECONOMICS 8AM

RED FLAME

NA

US

MEDICINE HEROIC

RD TR

POETR

GRAVEYA

IC 11AM